MUSEUM HELVETICUM
Vol. 15 1958 Fasc. 2

Die Entstehung der Metaphysik des Aristoteles
mit einem Anhang über Theophrasts Metaphysik

Von Willy Theiler, Bern

Werner Jaeger, dem Siebzigjährigen

Aristoteles führt am Anfang[1] seiner Metaphysik in einem Stufengang von der äußern Wahrnehmung hin zur Aufgabe der gesuchten Wissenschaft[2]: sie habe die ersten Gründe und Ursachen zu betrachten (*τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν εἶναι θεωρητικήν*, *A* 982 b 9). Die Gründe sind in den doxographischen Kapiteln 3–6 zunächst die aus unserer sinnlichen Welt; er folgt ausgesprochenermaßen (983 a 34; 993 a 11) dem 2. Buch der Physik, wenn er sie einteilt in Materie, Bewegungsprinzip, Form oder Wesen, Zweck. Es ergibt sich freilich nebenbei, daß die Gründe, welche die sinnliche Welt bestimmen, Ideen sein können (die selber wieder auf Zahlen *ἕν* und *ἀόριστος δυάς* als ihre Elemente zurückgeführt werden dürfen)[3]. Also neben die sinnliche tritt die intellegible Wesenheit (*οὐσία*). So können die Ideen *ἀρχαὶ καὶ οὐσίαι* heißen, z. B. *Λ* 69 a 28; *M* 76 b 24; 80 a 14; besonders *B* 997 b 3 *ὡς* (daß) *μὲν οὖν λέγομεν τὰ εἴδη αἴτιά τε καὶ οὐσίας εἶναι καθ' ἑαυτὰς εἴρηται ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις περὶ αὐτῶν*. Den platonischen Terminus Idee definiert Aristoteles als – wenn auch häretischer – Platoniker in der Wir-Form unter Verweis auf das Buch *A* 9, die Ideenkritik, die er zum Teil früher in *περὶ ἰδεῶν*[4] geboten hatte. In *περὶ ἰδεῶν* stand die Definition *τὰς ἰδέας καθ' αὑτὰς ... οὐσίας ... οὔσας*, (fr. S. 125 aus Alexander von Aphrodisias Met. 83, 24), die in *A* 9 nicht mitabgeschrieben zu haben sich Aristoteles im Augenblick nicht erinnerte; zu vergleichen ist *Z* 33 b 29;

Anmerkung zu den Zitaten:
Cherniss = H. Ch., *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* I (1944). Festheft Ross = JHS 77, part 1 (1957). Gohlke = P. G., *Die Entstehung der aristotelischen Prinzipienlehre* (1954). Guazzoni = Virginia G. Foà, *Werner Jaeger e l'evoluzione del pensiero aristotelico nella metafisica* in Riv. di Filos. neoscol., Suppl. al vol. 48 (1956) 71–107. Jaeger = W. Jaeger, *Aristoteles* (1923 = 2. Aufl. 1956). Jaeger *Ausg.* = die Ausgabe (auf die nachträglich verwiesen werden konnte) *Metaphysica* (Oxford 1957). Merlan = Ph. M., *From Platonism to Neoplatonism* (1953). Wilpert = P. W., *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre* (1949). – fr. S. weist auf die Ausgabe *Aristotelis fragm. sel.* von Sir David Ross (Oxford 1955). – Von vierstelligen Zahlen des Bekkerschen Aristoteles werden nur die zwei letzten gegeben. Stellen mit griechischem Buchstaben davor, ohne Titel, beziehen sich auf die *Metaphysik*. Bei Verweisungen wird oft nur die erste Zeile notiert.

[1] W. Jaeger verfolgt Stud. It. 27/28 (1956) 150ff. in den ersten beiden Kapiteln die auch stilistische Nachwirkung des Protreptikos.

[2] Zum Beispiel *B* 995 a 24; 996 b 3 (*A* 982 a 4, b 8). Gern in dem Nebenpunkte verstärkenden *K*, der Parallelfassung von *B Γ E*, 59 a 35, b 1. 13. 25; 60 a 4. 6.

[3] Vgl. *A* 987 b 18 *ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς· ἄλλοις, τἀκείνων στοιχεῖα πάντων ᾠήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα*, und so *A* 988 a 10; *M* 86 a 26; *N* 92 a 21 u. a.; vgl. *B* 02 a 10.

[4] Darüber Wilpert 13ff. und Hermes 75 (1940) 391ff.; öfters auch Cherniss, z. B. 525ff.

K 60 a 23. Ob auch die unbewegte, intellegible Wesenheit auf die vier behandelten Gründe zurückgeführt werden kann – wie Plato in der Idee Elemente erkannte –, beschäftigt Aristoteles am Anfang des Aporienbuches *B*, zur ersten Aporie[5] 996 a 21 *πολλοῖς τῶν ὄντων οὐχ ὑπάρχουσι πᾶσαι· τίνα γὰρ τρόπον οἷόν τε κινήσεως ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἀκινήτοις ἢ τὴν τἀγαθοῦ φύσιν;* (vgl. E. Eud. 17 a 33; 18 b 6). Das unbewegte Geistige wird weder ein Bewegungsprinzip besitzen noch einen Zweck[6], weil der Zweck immer erst durch Bewegung erreicht wird; da dem Göttlichen ohnehin die Materie fehlt (*Λ* 72 a 25; 74 a 35), so bleibt ihm nur die Form, wie denn Gen. an. 742 b 33 bemerkt *ἀρχὴ δ' ἐν μὲν τοῖς ἀκινήτοις τὸ τί ἐστιν, ἐν δὲ τοῖς γινομένοις ἤδη πλείους.* Das Aporienbuch *B* fragt in den ersten vier Aporien nach dem Umfang der gesuchten Wissenschaft[7], dann in den folgenden elf nach der Art der *ἀρχή* oder *οὐσία* – häufiger ist noch der Terminus *ἀρχή* –; es gehört eng zum Buch *A*, dessen letztes Kapitel zu *B* überleitet. Dieses 10. Kapitel ist, wie Jaeger[7a] sah, eine Dublette von *A* 7, kann aber nicht *A* 7 ersetzen, da *A* 10, 993 a 13 *ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων·* a 24 *δεδήλωται καὶ πρότερον* über c. 8 und 9[8] hinweg auf c. 3–6 zurückgreift[9]. Auffällig ist allerdings 993 a 25 *ὅσα δὲ περὶ τῶν αὐτῶν τούτων ἀπορήσειεν ἄν τις, ἐπανέλθωμεν πάλιν* (auf *B* gehend, wie jetzt auch Jaeger Ausg. bemerkt); *τάχα γὰρ ἂν ἐξ αὐτῶν εὐπορήσαιμέν τι* (vgl. *B* 995 a 27) *πρὸς τὰς ὕστερον ἀπορίας.* Vielleicht sind die Worte *πρὸς – ἀπορίας* Zusatz eines Lesers, der wie Alex. Aphr. Met. 136, 15 *ἀπορήσειεν ἄν* auf Buch *α* (das, nach einem Scholion von Pasikles verfaßt, nicht zur aristotelischen Metaphysik gehört) bezog; einen unpassenden Zusatz erkannte Alex. Aphr. 174, 25 am Ende von Buch *α*.

Die Bücher *Γ* und *E* (über *Δ* unten) geben die Auflösung der Aporien. Man erkennt die Behandlung von Aporie 4: *Γ* 1 f.; Aporie 2: *Γ* 3; Aporie 3: *E* 1. Die alte Reihenfolge ist nicht innegehalten; die Behandlung ist sehr ungleich; Aporie 1 ist nur kurz *Γ* 05 a 4 (bestimmter *K* 61 b 15) berührt. Es sieht so aus, als ob Aristoteles nicht mehr ganz bei der angefangenen Sache ist, sich treiben läßt oder gefesselt ist vom Gedanken des *ὂν ᾗ ὄν*, mit dem er beginnt und mit dem er die Aporien einem einheitlichen Gesichtspunkt zu unterwerfen scheint. Höchst eigen-

---

[5] In der Parallelfassung *K* 59 a 34 versehentlich anläßlich der 4. Aporie dargelegt.

[6] *οὗ ἕνεκα τινί*, denn ein *οὗ ἕνεκα τινός* wird das *ἀκίνητον* allerdings sein für alles übrige, wie schon der Dialog *περὶ φιλοσοφίας* feststellte (fr. 30 Walzer; nach Physik 2, 194 a 36). Der Dialog kannte schon, wie zuletzt Festheft Ross 127 ff. feststellte, einen ersten unbewegten Beweger, den göttlichen Geist. Die im Hinblick auf das oberste *τέλος* getroffene Unterscheidung (*Λ* 72 b 2) auch *E. Eud.* 49 b 15; *An.* 415 b 2. 20.

[7] 1. Ob eine oder mehrere Wissenschaften die 4 Gründe behandeln; 2. ob auch die Beweisaxiome in ihren Bereich fallen; 3. ob *eine* Wissenschaft alle *οὐσίαι* betrachtet; 4. ob auch die notwendigen Akzidentien der *οὐσίαι* erfaßt werden.

[7a] *Studien z. Entstehungsgeschichte der Metaphysik* (1912) 14 ff.

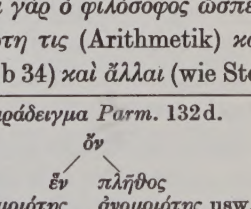
[8] Sie setzen etwa in 988 b 22 ff.; 992 a 34 ff. die vorangehende Einteilung in 4 Gründe voraus, sind nicht mit H. von Arnim, Wien. Stud. 46 (1928) 30 (dessen damals noch maßvolle Polemik gegen Jaeger kaum je fördert) und E. von Ivánka, Scholastik 9 (1934) 525 als ursprünglich nicht zugehörig zu betrachten.

[9] *B* 995 b 5 *ἐν τοῖς πεφροιμιασμένοις* geht auch auf *A* 3–6. Wenn *K* 59 a 19 bemerkt *ἐκ τῶν πρώτων ἐν οἷς διηπόρηται πρὸς τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων εἰρημένα* (statt *περὶ τῶν* ...), so scheint versehentlich gerade auf die polemischen Kapitel *A* 8 f. verwiesen zu sein. Auf *A* 2, 982 b 1 ff. weist ausdrücklich *B* 996 b 8 ff.

artig die Behandlung der Aporie 4 mit der Säkularisierung der spätplatonischen Ideenlehre. Merlan in seinem zupackenden Buch 141ff., besonders 146, 151 faßt das *ὂν ᾗ ὄν* geradezu als das höchste Eine Platos oder als das Ideenreich. Wenn die Idee nach [Ar.] *π. ἀτ. γρ.* 968 a 10 *πρώτη τῶν συνωνύμων*[9a] ist (vgl. E. Eud. 17 b 3 *αὐτὸ δ' εἶναι τὸ ἀγαθὸν ᾧ ὑπάρχει τὸ πρώτῳ εἶναι τῶν ἀγαθῶν*), sozusagen das *παράδειγμα* der darauf bezogenen Dinge, so stellt Aristoteles fest, daß es in jedem Bereich eine solche *ἀρχή* (*Γ* 03 b 6), ein *πρῶτον* gäbe (*Γ* 03 b 16; 04 a 25; 05 a 7); *ὑγίεια* und *ἰατρική* sind solche Leitbegriffe. Und auch das *ὂν ᾗ ὄν* kennt eine Reihe von *εἴδη*: *ἕν* mit *ὄν* auswechselbar, *ταὐτόν, ὅμοιον, ἴσον* und diesen entgegengesetzt *μὴ ὄν* oder *πλῆθος* (= *δυάς*), *ἕτερον, ἀνόμοιον, ἄνισον* (*Γ* 04 a 18; b 27). Denn die Gegensätze bilden die Grundstruktur: *πάντες τὰς ἀρχὰς ἐναντίας λέγουσιν ... πάντα ἀναγόμενα φαίνεται εἰς τὸ ἓν καὶ πλῆθος* 04 b 31; das Wort *συστοιχία* weist auf eine Doppelreihe von positiven und negativen Begriffen, wie *A* 986 a 22 einigen Pythagoreern eine solche zuschreibt. In *Γ* 04 b 34 *εἰλήφθω ἡ ἀναγωγὴ ἡμῖν* wird auf die *ἐκλογὴ τῶν ἐναντίων* verwiesen, die 04 a 2 genannt war; es ist der Begriffskatechismus der Platoniker. Alexander zur Stelle bemerkt (250, 25) *εἴρηκε περὶ τῆς τοιαύτης ἐκλογῆς καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, und die Fragmente von *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*, die nun bei Ross bequem zusammengestellt sind, passen ganz zu *Γ* 1f. Das Ideenhafte ist *πρῶτον τῶν πρὸς αὐτὸ ὄντων*. Es gibt *ἓν καὶ τὸ παρὰ τὸ ἓν ὅ ἐστι πολλά τε καὶ ὀλίγα*, fr. S. 114 (für das letzte der Ausdruck *ἀόριστος δυάς* fr. S. 117 oben) ... *πάντα γὰρ ἐπειρᾶτο ὡς εἰς ἁπλούστατα ταῦτα ἀνάγειν, τὸ μὲν ἴσον τῇ μονάδι ἀνετίθει, τὸ δὲ ἄνισον τῇ ὑπεροχῇ καὶ τῇ ἐλλείψει*[10]. Um eine Säkularisation der platonischen Lehre muß es sich im Buche handeln. Das ergibt sich schon daraus, daß das *Γ* fest hinter *A* und *B* einschließlich *A* 8f., der Widerlegung der Ideenlehre, folgt. Vergebens kämpft Merlan 177 gegen den Zwang der Chronologie. Für die *πρώτη οὐσία* (das *ὂν ᾗ ὄν*)[11] aber, heißt es *Γ* 05 a 35, ist zuständig der *καθόλου θεωρητικός*[12], der über dem Physiker steht, also offenbar der *πρῶτος φιλόσοφος*, der Metaphysiker. – Erbe Platos ist auch die Analogie, die zwischen Seinslehre und Mathematik gefunden wird; die Abgrenzung der Gebiete, der Terminus Hypothesis *Γ* 05 a 11ff. (vgl. auch *E* 25 b 11) geht schließlich bis auf Plato Staat 511 b zurück. Und *Γ* 04 a 6 schreibt Aristoteles *ἔστι γὰρ ὁ φιλόσοφος ὥσπερ ὁ μαθηματικὸς λεγόμενος· καὶ γὰρ αὕτη ἔχει μέρη καὶ πρώτη τις* (Arithmetik) *καὶ δευτέρα* (Geometrie *ἐκ προσθέσεως A* 982 a 27, An. post. 87 b 34) *καὶ ἄλλαι* (wie Ste-

[9a] *ὁμωνύμων* würde Plato sagen, *Parm.* 133 d, *Tim.* 52 a. Zu *παράδειγμα Parm.* 132 d.

[10] Nach *K* 61 a 10 liegt keine Doppelreihe, sondern eine Diärese vor; man könnte an ein Mißverständnis aus *Γ* 05 a 7 denken.



[11] *πρώτη οὐσία* hat bei Aristoteles ganz verschiedene Bedeutung; hier steht es für *ὂν ᾗ ὄν*, in den (wohl ps. aristotelischen) *Kategorien* 2 a 11, b 29 für das konkrete Einzelwesen, in *De caelo* 270 b 11 für die *πέμπτη οὐσία* von *περὶ φιλοσοφίας*, in *Z* 32 b 1; 37 b 1, a 28 für das *εἶδος*, in *Γ* 04 a 3; *N* 92 a 8 für die intellegible *οὐσία* und in *Λ* 73 a 30; 74 b 9 für Gott.

[12] Leicht mißverständlich *K* 60 b 32 *ἡ ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὄν καθόλου*, weil *καθόλου* nicht zu *ὄν* gehört (richtig *K* 64 b 13). Vgl. auch *Γ* 03 a 23.

reometrie) *ἐφεξῆς ἐν τοῖς μαθήμασιν*. So gibt es 04 a 4 *πρώτη καὶ ἐχομένη φιλοσοφία* je nach ihrer *οὐσία*; vgl. 03 b 18.

Da wird nun ein Zwiespalt deutlich: Die Erste Philosophie wie die Erste Mathematik beziehen sich auf ein bestimmtes Fachgebiet (vgl. *Γ* 03 a 24; *E* 25 b 8). Andererseits wird der Philosophie als allgemeiner (*καθόλου*) Theorie das *ὂν ᾗ ὄν* zugewiesen. Der Zwiespalt wiederholt sich anläßlich der Behandlung von Aporie 3 in *E* 1 (Parallelfassung *K* 7). Wieder begegnet das *ὂν ᾗ ὄν*, dazu aber das *χωριστόν* und *ἀκίνητον*, das ideenhaft Abgetrennte, Unbewegliche, das das eigentliche Sachgebiet (*γένος καὶ φύσις τις μία*, *E* 26 a 25) der *θεολογική* (= *πρώτη φιλοσοφία*) bildet, die neben *φυσική* und *μαθηματική* genannt ist. Und andererseits wird die Analogie mit der Mathematik weitergeführt. Neben der speziellen Mathematik gibt es die allgemeine, *ἡ καθόλου πασῶν κοινή*, *E* 26 a 27. In Analogie also zur Mathematica specialis und generalis die Metaphysica specialis und generalis, wie Merlan 132ff. mit alten Ausdrücken sagt. Seitdem Jaeger 223ff. scharf die zwei Bestimmungen der Metaphysik schied und sie für widersprüchlich erklärte, ist das Problem vielfach verhandelt worden. Merlan, besonders nun auch Festheft Ross 87ff., hat kühn den Knoten zerhauen: Aristoteles hätte gar keine Metaphysica generalis gekannt; das *ὂν ᾗ ὄν* sei nichts anderes als das *χωριστὸν καὶ ἀκίνητον*. Dagegen ist festzuhalten: die Metaphysica specialis und generalis sind Fortführungen einerseits der Ideenlehre des jüngern Plato in dem Sinn, daß die specialis auch das Geschäft der generalis übernimmt (wieder in Analogie zur Mathematik), und andererseits der Dialektik seines Alters.

Merlan hat ein unumstößliches Argument; in der Parallelfassung *K* 7, 64 a 28 heißt es *ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ χωριστόν*. Aber das muß ein Versehen von *K* sein[13], etwa für *τοῦ ὄντος καθ' αὑτὸ καὶ χωριστοῦ*, vgl. 60 a 23[14]. Die ganze folgende Frage in *K* 64 b 6, ob diese Wissenschaft allgemein (*καθόλου*) sein soll, mit der Antwort *εἰ ἔστιν ... οὐσία χωριστὴ καὶ ἀκίνητος ... ἀνάγκη τὴν ἐπιστήμην αὐτῆς εἶναι προτέραν τῆς φυσικῆς καὶ καθόλου τῷ προτέραν* würde sinnlos. In *E* 26 a 29 lautet der entsprechende Satz *εἰ ἔστι τις οὐσία ἀκίνητος, αὕτη προτέρα, καὶ φιλοσοφία πρώτη, καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη*. Natürlich wird dabei die Erste Philosophie nicht z. B. zur Physik: nur hat sie die Schlüssel in der Hand, auch deren Prinzipien und Regeln zu erschließen, wie in analogem Verhältnis zu den nachgeordneten Mathematiken die Erste Mathematik steht (*M* 77 b 17, a 9; Anal. post. 74 a 23; Soph. el. 172 a 13 *ὁ καθόλου δεικτικός*; vgl. Jamblich, Comm. math. c. 5; Proklos Eucl. 7, 13ff.). Oder, um ein Beispiel aus der Ethik zu geben: die *πρώτη φιλία* hält die Schlüssel in der Hand zu beurteilen, was die nachgeordneten Freundschaften sind; ihre Definition, ihr *λόγος*, fällt aber nicht mit der einer andern zusammen. Cherniss 361, Anm. 269, macht darauf aufmerksam, daß in der Freundschaftsabhandlung E. Eud. 36 a 2 (verdorben überliefert) das Ge-

[13] Das Mißverständnis macht nicht mit Proklos *Eucl.* 9, 18ff. Friedl.

[14] Anstößig ist auch *K* 64 b 10 gegen *E* 26 a 24. Ganz geschickt ist hingegen die knappe Formulierung *K* 61 a 34ff. neben *ᾗ ὄντα* für die Metaphysik, *ᾗ ποσά* oder *ᾗ συνεχῆ* für die Mathematik, *ᾗ κινήσεως μετέχει* für die Physik. Ähnliches begegnet im späten *M* 3.

genteil des schon zitierten Satzes *E* 26 a 29 steht. Da gilt gerade das Allgemeine für primär (logisch einwandfrei, wie Anal. post. 85 b 25 dartut), nicht umgekehrt[15]. Aber beide Sätze haben ihre Berechtigung. Es wird ja die *πρώτη φιλία* nicht allgemein die Freundschaft bestimmen dürfen, sonst schlägt man der Wirklichkeit ins Gesicht[16]. Aber gerade die E. Eud. kann platonah bemerken 38 a 30 *ἡ πρώτη φιλία δι' ἣν καὶ ἄλλαι λέγονται*, 40 b 38 *πᾶσαι αἱ φιλίαι ἀνάγονται πρὸς τὴν πρώτην* (der Ausdruck *Γ* 04 b 28. 34; etwas näher noch *K* 61 a 12)[17]. In genauem Sinn (*κατ' ἀκρίβειαν* 36 b 18) ist nur die *πρώτη φιλία* Freundschaft, in anderem Sinne sind es alle, nicht so, daß sie homonym sind, auch nicht als an einer Idee teilhabend, sondern daß sie in einem Ersten den Bezugspunkt haben, *πρὸς ἕν*; der gleiche Ausdruck auch 36 a 18 und wieder auch *Γ* 03 a 33, beidesmal mit demselben medizinischen Vergleichsfall[17a]. Angedeutet ist die Terminologie schon im Protreptikos 57, 14 Pist., fr. S. 49 unten, nach der Verwerfung der Ideenlehre; später ist sie verwendet *Z* 30 a 35; *Θ* 46 a 6; M. Mor. 09 a 19ff. Der Satz in *E* und *K* ist also legitim, Umbildung eines platonischen Theorems[18].

Also bei Aristoteles gibt es eine Metaphysica specialis und generalis, eine *πρώτη φιλοσοφία*, die zugleich *καθόλου* ist. Früher ausgeführt wurde die specialis. Sie findet sich schon im Dialog *περὶ φιλοσοφίας*. Dort gab es die terrestrische und die himmlische Substanz (mit den göttlichen Gestirnen), beide sichtbar und die intellegible des überhimmlischen Gottes; dazu Festheft Ross 129. Ein ähnlicher Etagenbau ist für Xenokrates zu rekonstruieren, und schon an den späten platonischen Phaidros darf erinnert werden, wo über der irdischen Welt die Sterngötter (K. Kerényi, Arch. f. Rel. Wiss. 22 [1923] 249) und darüber der *ὑπερουράνιος τόπος* mit den Ideen in dem grandiosen Mythus 246 e ff. Darstellung finden. Im *Λ* – über seine frühe Entstehung unten – sind die drei Substanzen genannt, denen die drei Wissenschaften: terrestrische Physik, Astronomie (ein Teil der Mathematik) und Theologie entsprechen, 69 a 30; 71 b 3; 73 a 4, b 6 (vgl. auch *M* 76 a 11, wo der

[15] *οἱ δ' ὅταν ἡ πρώτη* (= *ὁ τῆς πρώτης λόγος*) *μὴ ἐφαρμόττῃ ὡς οὐσ' ἂν καθόλου* [*ἄν*], *εἴπερ ἦν* (= *ἐστὶν*) *πρώτη, οὐδ' εἶναι φιλίας τὰς ἄλλας φασίν.*

[16] Auch 36 b 22 «*παράδοξα λέγειν*» wie das stoische *μόνος ὁ σοφὸς φίλος.*

[17] In *E. Nic.* 57 a 30 *εἴδη τῆς φιλίας πλείω καὶ πρώτως μὲν καὶ κυρίως τὴν τῶν ἀγαθῶν ἧ ἀγαθοί, τὰς δὲ λοιπὰς καθ' ὁμοιότητα* klingt der Schluß platonisch-pythagoreisch, Plato *Parm.* 132d, 133d; Ar. *A* 987 b 11; in *E. Eud* in anderm Zusammenhang 17 b 10.

[17a] Unsere *Metaphysik* zitiert *A* 981 b 25 (wenn der Satz nicht mit Jaeger Ausg. ein Nachtrag ist) zwar schon die *E. Eud.* (das verlorene Stück, dem *E. Nic.* 39 b 14 entspricht). Aber die spätere Freundschaftsabhandlung konnte schon auf *Γ* zurückgreifen. Die Spätansetzung von *E. Eud.* nach der Rhetorik durch H. von Arnim (Wien. Sitzb. 205, 4, 88) ist unrichtig. Die *Rhetorik* steht in einem eigenen Überlieferungsstrom, vernachlässigt bewußt die *μεσότης*-Lehre der *Ethik.*

[18] *ὁ αὐτὸς ἐφαρμόζει λόγος* und *ἀκριβῶς* ähnlich wie *E. Eud.* 36 a 26ff., b 13 auch in *περὶ ἰδεῶν* fr. S. 124f. Darüber G. E. L. Owen, Festheft Ross 103ff. Etwas platoferner die Auffassung Ar. *Polit.* 76 b 24 in einem Staatschiffsvergleich: Bezüglich der verschiedenen Chargen der Besatzung *ὁ μὲν ἀκριβέστατος ἑκάστου λόγος ἴδιος ἔσται τῆς ἀρετῆς* (Leistung), *ὅμως δὲ καὶ κοινός τις ἐφαρμόσει πᾶσιν· ἡ γὰρ σωτηρία τῆς ναυτιλίας ἔργον ἐστὶν αὐτῶν πάντων.* Noch ferner *An.* 414 b 22 *γένοιτο ἂν καὶ ἐπὶ σχημάτων* (Dreieck, Viereck usw.) *λόγος κοινὸς ὃς ἐφαρμόσει μὲν πᾶσιν, ἴδιος δ' οὐδενὸς ἔσται σχήματος ... γελοῖον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον.* Doch in weniger spekulativer Weise begegnet der Unterschied von Einzel- und Samtbehandlung häufig, besonders in den naturwissenschaftlichen Schriften, wie *Part. an.* 1, 4; gerade auch in *An.* 416 b 32 mit 418 a 7; *Polit.* 89 b 25; 97 b 35; 01 a 23.

Plural *αἰσθηταὶ οὐσίαι* pünktlich ist; *A* 991 a 9 = *M* 79 b 13; *H* 44 b 6; ferner Phys. 2, 198 a 29; 8, 253 a 28; Part. an. 644 b 22). Plato – der spätere Plato, dürfen wir sagen – hat gerade nach *Λ* 69 a 34 nicht die sinnliche, sondern die geistige Substanz geteilt[19], so daß *αἰσθητά*, *μαθηματικά* als *μεταξύ*[20], *εἴδη* die Gebiete dreier Wissenschaften sind, ganz ähnlich wie *E* 26 a 18, nur daß Aristoteles für die Mathematik nicht eine besondere *οὐσία* anerkennt; sie ist auch nicht im menschlichen Geiste angelegt, sondern wird nach ihm durch Abstraktion aus Längen, Kreisen, Verhältnissen usw. der physikalischen Wirklichkeit gewonnen; die Dreiteilung auch *M* 77 b 22ff.

Die Metaphysica specialis, dem höchsten *τέλος* aller *κίνησις* und *πρᾶξις* hingegeben, hütet die umstürzende Entdeckung Platos, die er aus der Betrachtung der Tugend gewonnen hatte, daß es intellegible Normen gebe (vor ihrer Vergöttlichung hat er sich gehütet). Daß nach dem Staat die Ideenlehre ein anderes Gesicht bekommt, hat besonders schön und – entgegen Cherniss 214ff. 475 – nur mit leichter Übertreibung J. Stenzel in seinen Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates bis Aristoteles (2. Aufl. 1931) dargelegt. Diese, die Vorgängerin der Metaphysica generalis, ist nicht mehr dazu da, den höchsten Wert und seine Verwirklichung in der ethisch-politischen Tat zu begründen, sondern sucht in Einteilung (*διαίρεσις*) und Zusammenschau (*σύνοψις*) das Seiende zu erfassen und es in seiner Entfaltung bis zum *ἄτομον εἶδος* klarzulegen: Dialektik ist nun diese Untersuchung genannt, in der weniger das hehre Abgetrenntsein der Ideen hervorgehoben wird als ihre Transparenz in den Ordnungen unserer Welt, und diese wird nicht schroff abgewertet, wo auch das Negative von der transzendenten *δυάς* bestimmt ist: der alte Sokrates lernt um, Parm. 130 e.

Das Gegenüber von Einem und Vielem bildet nicht nur den Inhalt der Vorlesung *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* und des Gegensatzkatechismus, es tritt stark hervor auch in den Spätdialogen, Philebos 18 c, Phaidros 273 e, in den Gesetzen 966 a, 965 c *πρὸς μίαν ἰδέαν ἐκ τῶν πολλῶν καὶ ἀνομοίων δυνατὸν εἶναι βλέπειν*[21]. In die Nähe der *συστοιχία* von *Γ* 04 b 27 führen die Überlegungen Theait. 185 a ff., daß von einem Ton und einer Farbe zuerst festgestellt wird, daß sie sind, dann daß *ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτῷ δὲ ταὐτόν* (die Begriffe dann wichtig Sophistes 254 d ff. und Timaios 35 a; 36 c); die Frage ist weiter, welches Seelenorgan[22] *τὸ ἐπὶ πᾶσι κοινόν* 185 a 4 (was *ἐπὶ πάντων παρέπεται* 186 a) erfaßt ... *οὐσίαν καὶ τὸ μὴ εἶναι*

[19] Im *Politikos* 284e deutet sich die Teilung in mathematische und Idealzahl an.

[20] Die platonische Dreiteilung, die H. Cherniss, *The Riddle of the Early Academy* (1945) 46ff. für ein Mißverständnis des Aristoteles erklären wollte, wird in allen Teilen der *Metaphysik* berührt; im Aporienbuch *B* 995 b 16; 997 b 13; 02 b 13: gern bei der Zusammenstellung mit den unter sich verschiedenen Zweiteilungen des Speusipp und Xenokrates *Z* 28 b 19ff.; *H* 42 a 11. 22; *M* 76 a 19ff.; 80 b 24ff.; 86 a 2ff.; *N* 90 b 32ff.

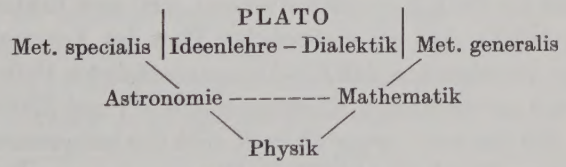
[21] Danach Ps.plato *Epinomis* 991e. Der Zusammenklang (*ὁμολογία*) der Wissenschaften wird als einer erscheinen *τῷ κατὰ τρόπον* (vgl. Ar. *Part. an.* 639 a 5) *μανθάνοντι ... ἂν ὀρθῶς τις εἰς ἓν βλέπων μανθάνῃ. δεσμὸς γὰρ πεφυκὼς πάντων τούτων εἷς ἀναφανήσεται* (vgl. Cicero *De or.* 3, 21).

[22] Für die aristotelische Theorie vom Gemeinsinn von Wichtigkeit; *An.* 425 b 5 *τὰ ἀκολουθοῦντα καὶ κοινά* · 428 b 22 *κοινὰ καὶ ἐπόμενα.*

καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δὲ ἕν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμόν (also *ἕν – πλῆθος*) ... *καὶ ἄρτιον δὲ καὶ περιττόν* (*Γ* 03 b 35; 04 a 17, b 11. 28). Die umfassende Dialektik, die auf allen Seinsgebieten die gleichen Regeln spielen sieht, ist die Mutter der aristotelischen Metaphysica generalis. Freilich nicht in der Weise, daß Aristoteles *eine* Wissenschaft des Seins annimmt. Das lehnt er ausdrücklich ab E. Eud. 17 b 34 *οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος* (Seinsbereich) *οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ* (Sollensbereich). Immer verlangt er, daß das einzelne ausgeschnittene *γένος* des Seins besonderer Methode unterliegt. Das *ὂν ᾗ ὄν* ist auch nicht etwa die Summierung aller Teilausschnitte; die Erste Philosophie mischt sich nicht in das Geschäft der andern Wissenschaften ein; das wird gleich am Anfang der Metaphysik *A* 982 a 8 gezeigt. So erledigt sich der Skrupel von Cherniss 239 unten, der im zitierten Satz von E. Eud. einen Widerspruch zu *Γ* sieht. Aristoteles polemisiert oft gegen ein falsch verstandenes Alleswissen (*A* 992 b 29; An. 402 a 16), ohne doch dem *πεπαιδευμένος*, dem nicht in einem Forschungsgebiet beheimateten Gelehrten die Lebensberechtigung abzustreiten, Part. an. Anfang 639 a 5 *πεπαιδευμένου* (nachher *ὅλως π.*) *ἐστὶ κατὰ τρόπον τὸ δύνασθαι κρῖναι ... τί καλῶς ἢ μὴ καλῶς ἀποδίδωσιν ὁ λέγων ... περὶ πάντων ... κριτικὸν ... εἶναι.* Es ist das schöne Stück, das eine Parallele bei Jamblich Comm. math. c. 27[23], hat, statt auf die Naturwissenschaft auf die Mathematik ausgerichtet, und von dem man fragen kann, ob es nicht aus dem Protreptikos stammt, wo ja Merlan 119 findig im c. 23 ein Protreptikoskapitel entdeckte[24]; zum *πεπαιδευμένος* auch Polit. 82 a 6; E. Eud. 17 a 8.

Aus der Verwandtschaft seiner Metaphysica generalis mit der platonischen Dialektik macht Aristoteles an einigen Stellen keinen Hehl. Dialektik und Philosophie haben das *ὄν* zum Gegenstand, *Γ* 04 b 20 *ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική*, vgl. Soph. el. 171 b 6; 172 a 28; Rhet. 55 b 20[25]; nach 54 a 1 ist die Rhetorik *ἀντίστροφος τῆς διαλεκτικῆς*, die auch kein *γένος ἀφωρισμένον* (55 b 33) kennt. Und doch ist ihm die Rhetorik darstellungswürdig.

Als Zusammenfassung darf folgendes Schema gezeichnet werden:



[23] Auch bei Proklos *Eucl.* 32, 21 ff. aufgenommen bei der Frage der generalen Mathematik.

[24] Der Anfang von c. 23 bei Proklos *Eucl.* 65, 17 nachwirkend. Eine echt aristotelische Wendung ist z. B. S. 72, 4 *μόναις δ' ἢ μάλιστα τοιαύταις εἶναι ταῖς θεωρητικαῖς ἐνδέχεται, διὰ τὸ μηδὲν αὐτῶν εἶναι τέλος ἕτερον παρὰ τὴν θεωρίαν.* Vgl. *Protr.* fr. S. 51, 8 f.

[25] In *K* 61 b 9 unterbleibt nicht unbedenklich die Trennung von Dialektiker und Sophist anders als *Γ* 04 b 23; *Rhet.* 55 b 20; *Soph. el.* 171 b 34, und *οὐχ ᾗ ὄντα* erhält nicht wie zu der vorher genannten Physik eine positive Abgrenzung.

Das Buch *E* nimmt nicht den erwarteten Verlauf. Nach c. 1 mit der Lösung der Aporie 3 werden die Aporien nicht weiterverfolgt, sondern in Weiterwirkung der Aporie 4, die die notwendigen Akzidentien in den Blick brachte, werden die gewöhnlichen Akzidentien in c. 2f. behandelt. Der Ausgangssatz von c. 2 lautet *τὸ ὂν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον* (*E* 25 b 9; *K* 64 b 15) *λέγεται πολλαχῶς, ὧν ἓν μὲν ἦν τὸ κατὰ συμβεβηκός* (*ἦν* weist, wie Ross bemerkt, auf eine schon vorliegende Einteilung, auf *Δ* 7; ein ähnliches *ἦν Z* 41 a 19), *ἕτερον δὲ τὸ ὡς ἀληθές ... παρὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας ... ἔτι παρὰ ταῦτα πάντα τὸ δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ.* Die Einteilung ist für Kategorie (mit dem alten Namen *πτῶσις* wie E. Eud. 17 b 30), Wahrheit und Akt auch im alten *N* 89 a 26 greifbar. – Interessant ist die Nennung von *ἀίδια συμβεβηκότα E* 27 a 19 mit Hinweis auf eine spätere Behandlung, wie sich ein solcher Hinweis beim gleichen Thema auch in *Δ* 25 a 33 findet. Nach der Ausführung über die Akzidentien, wobei *E* 26 b 14 beifällig Plato Sophistes 254 a zitiert wird, streift Aristoteles nur gerade noch das Wahrsein (vgl. Plato Soph. 262 e ff.) und das kategoriale Sein, das *κυρίως ὄν*; Akt und Potenz sind vergessen. Wenn er zuletzt bemerkt *σκεπτέον δὲ τοῦ ὄντος αὐτοῦ τὰ αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ᾗ ὄν,* so erinnert er damit an den Anfang von *Γ* 03 a 31 und an den Anfang von *E* 25 b 3.

Was nur angedeutet oder vergessen ist, findet erfüllende Besprechung im Komplex *ZHΘ*; das kategoriale Sein (wie der Anfang von *Z* erwarten läßt und der Anfang von *Θ* repetiert) in *ZH*, das Sein nach Akt und Potenz *Θ* 1–9; das Wahr- und Falschsein *Θ* 10, das wir also nicht mit Jaeger Ausg. als Zusatz eines peripatetischen Editors auffassen werden. Daß *ZHΘ* im Ganzen als ein von Aristoteles einheitlich redigierter, verhältnismäßig später Komplex gelten kann, hat Jaeger 203ff. erwiesen. Das schließt nicht aus, daß mehrere Werkstücke alt sind: die Auffassung der Kategorien, die Hervorhebung der ersten Kategorie der Substanz (*ἡ οὐσία πρῶτον* und *χωριστόν Z* 28 a 12. 34; ähnlich *Λ* 1, 69 a 20. 24). Und auch die physikalischen Voraussetzungen der Seinslehre in *H* 1 berühren sich mit *Λ* 1; *Z* 7–9 könnte fast wie ein versprengtes Stück der Physik erscheinen; auch Ähnlichkeiten mit *Λ* 3 fehlen da nicht.

Wenn nun *ZHΘ* das Buch *E* zu erfüllen scheint, sind zwei Erklärungen möglich: die zunächst natürliche, daß ein einheitlicher Plan des Aristoteles vorliegt, die andere von Jaeger vorgebrachte, daß *E* 2–4 ein nachträgliches Pufferstück zwischen innerlich unter sich unvereinbaren Komplexen *ABΓE* 1 und *ZHΘ* ist; wo es dann merkwürdig ist, daß das nach Jaeger ältere *K* auch das entsprechende Pufferstück enthält (von Arnim, Wiener St. 46 [1926] 43). Aber bei genauerem Zusehen erweist sich das Aneinanderpassen nicht als so glatt, daß eine der beiden Erklärungen für richtig gelten darf. Schon die Terminologie ist verschieden. *Τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς* wird, anders als *E* 2 Anfang, in *Z* 1 Anfang für die Einteilung in die 10 Kategorien gebraucht; das *ὂν ἁπλῶς Z* 28 a 31, das *πρώτως ὄν* 28 a 30; *Θ* 45 b 27 ist nun die Kategorie *οὐσία*, auf die alle andern Kategorien bezogen werden (*ἀναφέρονται Θ* 45 b 28 mit dem Ausdruck von *Γ* 04 a 25), und eben der Ausdruck

χωριστόν wird nicht für das Intellegible verwendet wie in *B* 995 b 33 und *E* 26 a 12 (und in einhämmernder Wiederholung *K* 60 a 12. 19. 23. 26; b 2. 14. 17. 22. 28; 64 a 29), sondern von der *οὐσία* im Unterschied zu den andern Kategorien. Fast nicht mehr wird vom Prinzip, *ἀρχή*[26], gesprochen, obgleich am Schlusse *E* 28 a 4 betont darauf wies. Ganz fehlt der Leitbegriff von *Γ E* 1 *ὂν ᾗ ὄν*, und auf die Aporien wird nie Bezug genommen. Die *οὐσία*, nicht die *ἀρχή*, ist das Hauptthema und *οὐσία* als Wesensform des Diesseitigen. Ein Stück säkularisierter Dialektik und Ideenlehre liegt auch hier vor, die aber doch Raum ließ für ein abgetrenntes Intellegible. Seit der Formulierung des *ὂν ᾗ ὄν* war das Diesseitige legitimer Mitinhalt der Metaphysik, während es früher nur als Unterbau brauchbar war (vgl. *Λ* 1–5 und die Verweise Phys. 1, 192 a 35; 2, 194 b 14; auch 198 a 28). So hat also Aristoteles nach längerem zeitlichem Zwischenraum frisch – *ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* geht *Θ* 45 b 32 auf *Z* 1 – und ohne enge Anlehnung an *E* das Seinsproblem wieder aufgenommen und resignierend das feinfädlige Verhältnis von *πρώτη* und *καθόλου φιλοσοφία* nicht mehr berührt.

Es war überspitzt, wenn Jaeger 204 ff. in *ZHΘ* eine Gebietsverlagerung der Metaphysik annahm, denn er kannte natürlich die Stellen, die den Teil über die *χωριστὴ οὐσία* ankündigten (der noch nicht genau in der Gestalt gedacht war, die jetzt das Buch *M* hat, das die Aporien zitiert); so 28 b 30 *πότερον ... ἔστι τις χωριστὴ οὐσία ... παρὰ τὰς αἰσθητὰς σκεπτέον* · 29 a 33 ff., wo Jaeger Ausg. nun anders als in seinem Aristotelesbuch 205 den entscheidenden Satz *ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινες, ὥστε ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον* für alt hält[27]; 37 a 10 ff. mit der interessanten Bemerkung (vgl. Phys. 2, 194 a 26) *τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία · οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ⟨ὡς*, vgl. *H* 42 b 9⟩ *ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικόν, ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον* · 41 a 1 *οὐσίαι ἀίδιοι* · *H* 42 a 22 ff.[28].

Erst wieder nach Verlauf einiger Zeit muß sich Aristoteles entschlossen haben, seine metaphysischen Komplexe, so gut es ging, zu vereinen und abzuschließen. Der Abschluß ist freilich nicht erreicht worden; die positive Theologie fehlt. Aber die Bestreitung der früheren Lösungen für die geistige Welt ist in sauberer Ordnung gegeben (die Disposition bei Jaeger 183 ff.), je nachdem die mathematischen Zahlen, die Ideen oder die Ideenzahlen vorgeschlagen waren; schon in *Z* 28 b 13 ff. und in *H* 42 a 22 dachte er an eine ähnliche Ausführung. Gleich der Anfang von

---

[26] Wenigstens in *Z;* Ausnahmen bezeichnenderweise in c. 7–9, und auch *Z* 17 steht für sich; einige Fälle von *H* schließen an.

[27] Das Stück 29 b 3–12, das in den Handschriften an falscher Stelle steht, ist dann einleuchtend ein Nachgedanke des Aristoteles mit *μεταβαίνοντας* 12 zu *μεταβαίνειν* zurückkehrend.

[28] Hingegen *Θ* 50 b 6 deutet *ἐνέργεια τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως* nicht auf das göttliche *πρῶτον κινοῦν*, sondern, wie auch der Rückweis auf 49 b 26 zeigt, auf den jeweils faßbaren ersten Bewegungsanstoß. Anders Guazzoni 87. 93. 101. Ich erwähne die neueste Behandlung des Entstehungsproblems, obgleich sie, philologischen Schlüssen abgeneigt, kaum Förderung bringt.

M 76 a 8 erinnert an den Komplex *ZHΘ*, im besonderen an *H* 2[29]. Aber dann wird mehrfach auch der erste Komplex zitiert, mit dem Aporienbuch, das, wie früher bemerkt, eng mit *A* zusammengehört[30], 76 b 1. 39 gehen auf die 5. Aporie, deutlich in der Form von *B*, nicht von *K*; denn 76 b 1 gehört zu *B* 998 a 13 und hat keine Parallele bei *K* 59 b 12ff. Da nun auch das Buch *I* die *διαπορήματα* zitiert (53 b 10 die Ausführung von *B* 01 a 4, Aporie 11) und vielfach an *Γ* erinnert[31], wo die Aporienbehandlung anfing, und da 53 b 17 auch auf die *περὶ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ὄντος λόγοι* verwiesen wird, nämlich auf *Z* 13 aus dem andern Komplex, darf geschlossen werden, daß Buch *I* für die zusammenfassende Endredaktion geschrieben wurde. Das Buch nimmt an einigen Stellen Probleme von Buch *Δ* vertieft auf und zitiert auch *Δ*, so *I* 52 a 15; 55 a 2, b 7; 56 b 35. Das erstgenannte Zitat *ἐν τοῖς περὶ τοῦ ποσαχῶς διῃρημένοις εἴρηται πρότερον*, analog dem in *Z* Anfang (und ähnlich wie Theophrast am Anfang der Caus. plant. auf die Historia plant. zurückverweist) zeigt, daß weder als *Z* geschrieben wurde, noch auch jetzt bei der Abschlußredaktion die Abhandlung des *Δ*, die auch bei Diog. Laert. 5, 23 als Einzelschrift erscheint (Jaeger, Studien z. Entst.gesch. 118), und schon Gen. 336 b 29 zitiert ist, von Aristoteles eingeordnet wurde.

Mit dem Plan von *M* war es nötig, die Geschichte der Ideenlehre zu geben. Aristoteles griff auf *A* 9 zurück unter Umsetzung der ersten Person (*τίθεμεν τὰ εἴδη* usw. in *τιθέασιν τὰ εἴδη*): Zeichen, daß er jetzt eine eigene Schule führte. Es ist klar, daß er für seine Endredaktion die lange Dublette nicht dulden wollte. Es hat die größte Wahrscheinlichkeit für sich, daß er *A* 9, aber dazu auch gleich *A* 8 mit der Kritik der «Vorsokratiker», die ohne c. 9 ziellos ist, strich. Und es liegt ein urkundlicher Beweis dafür vor[31a]: c. 7 ist damals von Aristoteles – nicht von einem Redaktor – als Abschluß von c. 3–6 zugefügt worden; c. 7 ist wie bekannt in solchem Maße Dublette von c. 10., daß beide nicht zusammen konzipiert sein können[32]. Begreiflich, daß Aristoteles in c. 7, wo er nun nicht mehr auf die alten Denker zurückkam, etwas stärker die Doxographie rundete und in guter Ordnung (wie in *M*) die Einführung der *ὕλη* (988 a 24), *ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* (a 33), *τί ἦν εἶναι* (a 34) unter Bezug auf die *τὰ εἴδη τιθέντες*, und *οὗ ἕνεκα* (b 6), auch da wieder mit besonderer Berücksichtigung Platos, darstellte[33].

[29] Nicht etwa mit [Alexander] 722, 15 und noch E. von Ivánka, Scholastik 9 (1934) 531 das zweite Buch der *Physik* oder mit P. Thielscher, Philol. 97 (1948) 259, auf Grund eines Mißverständnisses, *De caelo*.

[30] Falsch Thielscher 254, weil er die *διαπορήματα* von *An. post.* 93 b 20 auf *Metaphysik B* bezieht statt auf *An. post.* 90 a 37.

[31] 54 a 13: *Γ* 03 b 22 (die «zweite Rezension» nach Jaeger *Ausg.*, die auch *K* 61 a 16 kennt); 54 a 30: *Γ* 03 b 36; 55 a 19: *Γ* 04 b 3; 55 a 35: *Γ* 04 a 30; 55 b 28: *Γ* 04 a 19, b 28.

[31a] Guazzoni 71 vermißt ihn; da ist er.

[32] c. 7, 988 b 16–21 ist der alte Übergang von c. 6 zu c. 8 gewesen. Für den neuen Plan konnte der erste Satz bleiben, den Übergang zu *B* konnte der Satz c. 10, 993 a 25–27 machen.

[33] Die Ordnung in c. 3–6 ist nicht so gut; vgl. meine Diss. *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles* (Basel 1924, als Buch 1925). Die Versuchung ist groß, 984 b 3–22 auszuscheiden und zu verbinden *τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν ὅθεν ἡ κίνησις ὑπάρχει*. So fällt der Übergang zur dritten 984 b 8 weg (der nicht mit Ross weggedeutet werden kann; die Zweckursache würde damit gar nicht registriert) und ist *δυοῖν αἰτίαιν* 985 a 11,

Mit 86 a 21 ist die wohlgesetzte Abhandlung über die früheren Theorien der geistigen *οὐσία* zum Abschluß gelangt. Zwei wirkungsvolle Schlußgedanken 86 a 16 und 19 betonen das Ende (*μέν* wird in a 18 ursprünglich gefehlt haben). Der antiken Überlieferung, die dahinter das Buch *N* beginnen wollte, lag mindestens die richtige Empfindung, an einem Übergang zu stehn, zugrunde. Es drängt sich die Vermutung auf, Aristoteles habe aus einem ältern Metaphysikkurs ein Kapitel in den Notbau seiner Endredaktion einfügen wollen, eben das jetzt als *N* gezählte Buch. In ihm war weniger von der *οὐσία* selber (auf die der Anfang 87 a 29 anspielt) als von den *ἀρχαί* der *οὐσία* oder, da die verschiedenen Platoniker mehrere Arten von *οὐσίαι* vorgeschlagen hatten, von den *ἀρχαί* der *οὐσίαι* die Rede – so kann wenigstens im Groben der Inhalt von *M* und *N* geschieden werden. Und so ist nun die Folge im Notbau der Metaphysik, dessen in *M* 76 a 12 angezeigte Krönung, die Theologie, allerdings fehlt: *ἀρχαί* der *οὐσία αἰσθητή ABΓE* – *οὐσία αἰσθητή ZHΘI* – *οὐσία νοητή M* – *ἀρχαί* der *οὐσία νοητή N*. Im Augenblick aber, wo Aristoteles das schön abgeschlossene *M* einfach mit einem alten Stück weiterführen wollte, setzte er ein Verbindungsstück ein, *M* 86 a 21 bis *M* Ende. Es greift auf die Viergründelehre der Physik zurück, auf die sich auch *A* berufen hatte: *περὶ τῶν* (sc. *τεττάρων*) *πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες* ... und stellt diesem Satz entgegen *ὅσα δὲ* (nämlich *λέγουσιν περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*) *οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας*. Wenn da in 86 a 23 auf die Physik verwiesen wird, nicht auch auf das späte *H* 2 wie am Anfang von *M* 76 a 9 f. (woraus Jaeger 213 schließt, *M* 86 a 21 sei die ältere Parallelfassung von *M* Anfang), so ist das ganz natürlich. Die verschiedenen Vertreter der Prinzipien der *αἰσθητὴ οὐσία* kamen nur in der Physik ex officio zur Sprache, nicht im Komplex *ZHΘ*, und da trat überhaupt der Gesichtspunkt der Prinzipien, *ἀρχαί*, zugunsten des der *οὐσία* zurück. Also 86 a 21 ff. ist gerade ein sehr spätes Redaktionsstück. Wie *M* auf die Aporien zurückgreift (in der Fassung von *B*) und die fünfte erledigt – in *ΓE* kamen ja nur die Aporien 1–4 zur Behandlung –, so bezieht sich nun 86 a 34, b 15 auf die offenbar besonders wichtige Aporie 15 (in *B* 03 a 5, in *K* 60 b 19 aufgestellt); andere waren unterdessen implicite in *ZHΘ* (wo die Aporien nicht genannt sind) und im *I* (wo darauf verwiesen ist) gelöst. Es ist wichtig zu erkennen, daß 86 b 2 *ὥσπερ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν ἐλέγομεν* auf die Neuformulierung von *M* 78 b 30, nicht auf die ältere Fassung *A* 6, 987 b 1 ff.[34] zurückweist[35]. In 87 a 4 benutzt Aristoteles den pointierten Aus-

vgl. a 31, verständlich. Aber die weiteren Änderungen, die Aristoteles vorgenommen haben müßte, sind verhältnismäßig groß, und es ist damit zu rechnen, daß er noch im Fortgang der ersten Niederschrift nachträglich den genannten Übergang eingeflickt hat und die folgenden Sätze, auch 985 a 7 ff., die zuerst eher wie *A* 75 a 38 ff. aussahen, geändert hat.

[34] Die kurze Stelle über Sokrates war in *A* 6 nicht zu entbehren und wurde darum nicht wie *A* 8 f. ausgeschieden; dazu kommt, daß *M* neue Gesichtspunkte bietet. Das Zitat *B* 987 b 3 (oben S. 85) entging begreiflicherweise der Änderung.

[35] *τὴν οὐσίαν ὡς βουλόμεθα λέγειν*: wie wir die *οὐσία* verstehen (Ross), läßt sich insofern nicht mit den Wir-Stellen des älteren *A* oder des *N* 91 a 32 vergleichen, als für Aristoteles auch die konkrete *οὐσία* immer *χωριστή* war, *H* 42 a 30; *E* 26 a 14 mit der berühmten Schweglerschen Konjektur.

druck des von ihm noch einmal durchgelesenen *N* 92 a 6[35a]. Im *N* sind neu nur die flüchtigen Verweise auf *M* in 90 a 15, b 28; 88 b 24 dürfte nicht auf Cael. 282 a 3. 23 gehen, sondern auf den bei der Abfassung von *N* vorliegenden Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*[36]. Hingegen behauptet der Schluß von *N* 5, 92 b 23–25 zusammenfassend mehr, als bewiesen war, und dürfte Zusatz sein.

Der Hauptschlag gegen die intellegible *οὐσία* der Platoniker wird geführt von der Überlegung aus, daß alles, was aus Elementen zusammengesetzt ist, Materie enthält. Für Aristoteles aber ist die *ἀίδιος οὐσία* reine *ἐνέργεια* 88 b 26 (vgl. *Λ* 71 b 20; *ἐντελέχεια* 74 a 36), ist *ἀρχή*, nicht aus *ἀρχαί* zusammengesetzt, und so gilt *N* 88 b 27 *οὐδεμιᾶς ἂν εἴη ἀιδίου οὐσίας στοιχεῖα ἐξ ὧν ἐστιν ἐνυπαρχόντων*. Von allen Forschern (Platonikern) sagt Aristoteles gleich am Anfang von *N* *πάντες ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας, ὥσπερ ἐν τοῖς φυσικοῖς καὶ περὶ τὰς ἀκινήτους οὐσίας ὁμοίως*. Aristoteles läßt die Lehre gelten 87 a 36, aber mit der entscheidenden Veränderung, daß sich die Gegensätze nicht gegenüberstehen – wiewohl er selber in *Γ* 1 f. zur Lösung der Aporie 4 die platonische *συστοιχία* für geeignet hielt –, sondern *γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων* (vgl. *Γ* 05 a 4) *ὡς ὑποκειμένου τινός*: es muß eine einheitliche Basis für die Gegensätze geben. Abgelehnt werden die platonischen Paare, hier so gekennzeichnet, daß das eine Prinzip Form, das andere Materie ist *ἕν – ἄνισον*; *ἕν – πλῆθος*; *ἕν – δυάς* usw.

Wenn Aristoteles am Anfang von *N* eine Analogie in der metaphysischen und physikalischen Behandlung feststellt, so hat er in Physik 1 genauer die physikalische Seite verfolgt. 188 a 9 *πάντες τἀναντία ἀρχὰς ποιοῦσι* (selbst Parmenides) ... *καὶ Δημόκριτος τὸ πλῆρες καὶ κενόν· ὧν τὸ μὲν ὡς ὄν, τὸ δὲ ὡς οὐκ ὄν* (vgl. *Γ* 04 b 28) *εἶναί φησιν*[37]. Vorher 187 a 16 als *ἐναντία καθόλου* genannt *ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν*. Die Korrektur folgt, wie in *N* 87 b 1, 189 a 28 die Gegensätze brauchen eine Basis, 189 b 1 *ἀναγκαῖον ... ὑποτιθέναι τι τρίτον*, und Aristoteles nähert sich dabei eher den *ἀρχαῖοι* (189 b 14), die von *ὑπεροχή* und *ἔλλειψις* den einen Urstoff verändern lassen, während die Spätern dem Einen das Schaffen, der Zwei (*ἀόριστος δυάς*) das Erleiden zuteilen, 189 b 14 f. So gibt es nach Aristoteles drei Elemente, *τρία στοιχεῖα*; *τὸ ἕν* als Basis und *δύο ἐναντιώσεις*. Mehr als zwei erste Gegensätze sind für ein Fach des Seins nicht nötig und – da ist wieder die Ausdrucksweise von *Γ* 04 a 1. 25 ff.; 05 a 8 und *K* 61 a 12 zu erkennen –: *πᾶσαι αἱ ἐναντιώσεις ἀνάγεσθαι δοκοῦσιν εἰς μίαν* Phys. 189 b 26.

Die übliche Unterscheidung bei Aristoteles ist die von *ὕλη, εἶδος, στέρησις*·

[35a] Bedeutsam ist, daß die oft kritisierte Stelle 87 a 10 ff. das letzte Wort des Aristoteles in dieser Sache ist mit entschlossener Trennung von Erkenntnistheorie und Logik.

[36] *ἐν ἄλλοις λόγοις* (vgl. das Zitat von *περὶ φιλοσοφίας E. Eud.* 49 b 15 *διώρισται ἐν ἄλλοις*) *συνέβη πραγματευθῆναι* (*A* 989 b 33 macht deutlich, daß damit nicht notwendig auf eine Lehrschrift gewiesen ist).

[37] Am weitesten geht in der Platonisierung einer vorsokratischen Meinung *A* 989 b 16 *συμβαίνει λέγειν αὐτῷ* (Anaxagoras) *τὰς ἀρχὰς τό τε ἕν ... καὶ θάτερον οἷον τίθεμεν τὸ ἀόριστον πρὶν ὁρισθῆναι ... βούλεταί τι παραπλήσιον τοῖς ὕστερον λέγουσι* (Platoniker), vgl. *περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* fr. S. 114 *ὁρισθεῖσαν τῷ ἑνὶ τὴν ἀόριστον δυάδα γίγνεσθαι τὴν ἐν τοῖς ἀριθμοῖς δυάδα*. Dazu Plotin 5, 1, 5, 7 *δεύτερον δυὰς καὶ παρὰ τοῦ ἑνὸς γεγενημένη ἐκεῖνο ὁριστὴν ἔχει, αὐτὴ δὲ ἀόριστον παρ' αὐτῆς*

letztere auch *Γ* 04 a 9ff., b 27; Physik 190 b 27, wo nach der *ὕλη ἡ στέρησις* = *ἡ ἐναντίωσις* und *τὸ εἶδος οἷον ἡ τάξις* genannt sind (vgl. 190 b 15 *τὴν ἀμορφίαν καὶ τὴν ἀταξίαν τὸ ἀντικείμενον*). In der untern physikalischen Welt genügen nach Phys. 1 die drei Prinzipien, 191 a 3ff. Weder von einer abgesonderten *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* noch von einem *τέλος* ist die Rede; 191 a 6 *ἱκανὸν γὰρ ἔσται τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ποιεῖν τῇ ἀπουσίᾳ καὶ παρουσίᾳ τὴν μεταβολήν* (vgl. die schon zitierte Stelle 189 b 14)[37a]. Es folgt auf eine neuerliche Ablehnung der platonischen Formulierung des Gegensatzes[38] 192 a 13 eine Stelle, die im Grunde überaus nahe Plato steht: die Materie ist Mutter wie im Timaios 50 d, 51 a; sie strebt (*ὀρέγεσθαι*; vgl. *N* 92 a 2) nach der Form, dem Göttlichen, Guten und Erstrebenswerten, während die *ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως* (die *στέρησις*) das Schlechtwirkende zu sein scheint (vgl. 190 b 15) und so *τὸ μὴ ὄν*. Das erste Buch der Physik muß den ältesten Entwurf enthalten, längere Zeit vor dem zweiten Buch mit seiner Viergründelehre verfaßt. Christian Hermann Weisse hat in seiner Physikübersetzung von 1829 den Unterschied empfunden, wie M. Wundt[39] darlegt. Wundt ist von Gohlke (jetzt 114) bestimmt, der in neuerer Zeit richtig die These vertreten hat; der engen Verbindung von *N* und Phys. 1 wurde er nicht gewahr[40]. Am Schluß von Phys. 1, 192 a 34 schreibt Aristoteles *περὶ τῆς κατὰ τὸ εἶδος ἀρχῆς, πότερον μία ἢ πολλαὶ καὶ τίς ἢ τίνες εἰσί, δι' ἀκριβείας τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἔργον ἐστὶ διορίσαι ὥστε εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω*. Er nennt das abgetrennte intellegible Prinzip noch ganz nach Plato *κατὰ τὸ εἶδος ἀρχή*[41]. Die Frage, ob es eines ist (wie er es in *Λ* darstellt) oder ob es eine Vielheit gebe (wie es die Platoniker tun), will er auf die Erste Philosophie versparen.

Welches ist nun die Erste Philosophie, die Aristoteles im Auge hat? Nun, wir haben schon ein Stück davon kennengelernt, das Buch *N*[42]. Und Jaeger hat 232ff. trefflich gezeigt, wie die polemischen Teile von *Λ* eng mit *N* parallel gehen, sich von *N* ableiten. Schon damit ist gesagt, daß *Λ* nicht zum ältesten Kursus der

[37a] Vgl. das *ποιοῦν* bei Parmenides nach Theophrast *Phys. opin.* fr. 6 Diels und schon Aristoteles *A* 984 b 3 ff.; bei «Pythagoreern»: Sext. Emp. *Adv. math.* 10, 277; Diog. Laert. 8, 25; Doxogr. 281, 7.

[38] Vorher 191 b 27ff. steht die Erklärung mittels der *δύναμις* neben der mittels des *μὴ ὂν κατὰ συμβεβηκός* wie in *Λ* 69 b 14ff. Im Hinblick auf die anaxagoreische Lösung bemerkt Aristoteles b 21 *βέλτιον γὰρ ἦ «ὁμοῦ πάντα» ἦν ἡμῖν «πάντα δυνάμει, ἐνεργείᾳ δ' οὔ»* (der Satz ist jetzt durch eine Ergänzung *καὶ Ἐμπεδοκλέους–φησίν* gespalten); *ἦν ἡμῖν*, also das war schon einmal dargelegt: das kann nur in *περὶ φιλοσοφίας* der Fall gewesen sein. Und das Zitat *Phys.* 191 b 29 *ἐν ἄλλοις διώρισται* wird wie das gleichartige in *E. Eud.* 49 b 15, das durch *Phys.* 2, 194 a 36 für *περὶ φιλοσοφίας* gesichert ist, auch auf diese Schrift gehen. Dann hätte schon da Aristoteles die Ideelenlehre durch die von Potenz und Akt ersetzt.

[39] *Untersuchungen zur Metaphysik des Aristoteles*, Tüb. Beiträge z. Altertumswiss. 38 (1953) 44.

[40] Er und Wundt irrten darin verhängnisvoll, daß sie die schon im *Protreptikos* (fr. S. 49 bei Jamblich *Protr.* 56, 15 Pist. bestimmt ausgesprochene *δύναμις-ἐνέργεια*-Lehre (vorbereitet bei Plato *Theait.* 197 c) in späte Zeit setzten. Dazu Jaeger, Gnomon 1928, 633.

[41] Gerade wegen des Satzes 192 b 1, wo die *φυσικὰ καὶ φθαρτὰ εἴδη* genannt sind (vgl. auch *K* 60 a 22), würde man, wenn dieser Satz nicht nachträglicher Zusatz ist, erwarten *κατὰ τὸ ⟨ἀίδιον⟩ εἶδος*. Aber Sorglosigkeit in der Terminologie ist bei Aristoteles oft zu beobachten, ein ähnlicher Fall *Phys.* 2, 194 b 14 nach 12.

[42] Selbst im Komplex *ZHΘ* konnte Aristoteles an den uns sonst verlorenen ersten Kursus anknüpfen (vgl. oben S. 92).

Metaphysik gehört, für den wir *N* beanspruchen (der Zeit und dem Charakter nach mußte *περὶ ἰδεῶν N* nahestehen); es setzt ihn schon voraus. Wir haben das manchmal nur in Stichwörtern andeutende Manuskript eines Einzelvortrages vor uns (wie Jaeger 229 sah), der kühn eine erste Gesamtsynthese wagte. Es paßt vortrefflich zu unserer Aufstellung, daß *Λ* auch Beziehungen zu Physik 1 hat, wieder in den polemischen Teilen 75 a 30ff.:

ἀπαθῆ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων· ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο τῷ τρίτον τι εἶναι. οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἀνίσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά.

190 b 33 *ὑπ' ἀλλήλων πάσχειν τἀναντία ἀδύνατον. λύεται δὲ* (vgl. auch 191 a 23, b 30) *καὶ τοῦτο διὰ τὸ ἄλλο εἶναι τὸ ὑποκείμενον.*

192 a 11 *καὶ γὰρ εἴ τις δυάδα ποιεῖ λέγων μέγα καὶ μικρὸν ... τὴν ἑτέραν παρεῖδε* (vgl. *N* 87 b 2).

⟨φθαρτικὸν δὲ τὸ ἐναντίον τοῦ ἐναντίου, N 92 a 2⟩ λύεται δὲ καὶ τοῦτο τὸν αὐτὸν τρόπον. ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐδενὶ ἐναντίον. ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων.

192 a 21 *φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία. ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη ...*

189 a 32 *οὐκ εἶναι φαμὲν οὐσίαν ἐναντίαν οὐσίᾳ* (vgl. *N* 87 b 2).

192 a 14 *ἡ δ' ἑτέρα μοῖρα τῆς ἐναντιώσεως ... τῷ πρὸς τὸ κακὸν αὐτῆς ἀτενίζοντι* (vgl. *N* 91 b 23f.).

Wichtiger ist noch, daß auch der in *Λ* 1–5 gegebene physikalische Unterbau der Theologie auf den Gegensätzen mit einem Dritten als Basis beruht; 69 b 8. 32 *τρία δὴ τὰ αἴτια καὶ τρεῖς αἱ ἀρχαί, δύο μὲν ἡ ἐναντίωσις, ἧς τὸ μὲν λόγος καὶ εἶδος, τὸ δὲ στέρησις, τὸ δὲ τρίτον ἡ ὕλη* genau entsprechend Phys. 1, 189 b 16. Aber da tritt nun noch ein *ἐκτὸς αἴτιον*, ein *κινοῦν*, hinzu 70 b 22 (und schon 70 a 1)[43], als nicht immanent *ἀρχή*, nicht *στοιχεῖον* genannt, *ὥστε στοιχεῖα κατ' ἀναλογίαν*[44] *τρία, αἰτίαι δὲ καὶ ἀρχαὶ τέτταρες*. Auch so sind es nicht die vier Gründe, *ἀρχαί*, von Physik 2 und Metaphysik *A*. Wenn die Vierzahl eine Entdeckung gegenüber Physik 1 ist, so wird die Bedeutung der Entdeckung hier noch eingeschränkt[45], wenn *Λ* 70 b 30 zugefügt wird *ἐπεὶ δὲ τὸ κινοῦν ἐν μὲν τοῖς φυσικοῖς ἀνθρώπῳ ἄνθρωπος, ἐν δὲ τοῖς ἀπὸ διανοίας* (den technischen Dingen) *τὸ εἶδος ἢ τὸ ἐναντίον, τρόπον τινὰ τρία αἴτια ἂν εἴη, ὡδὶ δὲ τέτταρα*. Etwa bei der Reihe *εἶδος, ἀταξία* (vgl. Phys. 1, 190 b 15), *πλίνθοι* (für *ὕλη*), *οἰκοδομική* (für *κινοῦν*) kann insofern nur von drei Gründen gesprochen werden, weil Bewegendes und Form zusammenfallen: *οἰκίας εἶδος ἡ οἰκοδομική. ἔτι παρὰ ταῦτα τὸ ὡς πρῶτον πάντων κινοῦν πάντα*; da tritt die in Physik 1 noch platonisch verkleidete *ἀρχὴ κατὰ τὸ εἶδος* in der gerade durch

[43] So wird von jetzt an bei der Idee das *κινοῦν* vermißt, *Λ* 71 b 15; *A* 991 a 8 = *M* 79 b 12; *A* 991 b 3 = *M* 80 a 2 (darüber, daß diese Argumente nicht schon in *περὶ ἰδεῶν* standen, Wilpert 22f.); *A* 7, 988 b 3; *Gen.* 335 b 9.

[44] Ein Ausdruck aus platonischer Sicht, die allgemein *ἕν* und *δυάς* als durchgängige Elemente gestattete; so auch 72 b 1; *N* 89 b 4.

[45] Entsprechend später auch *Phys.* 2, 198 a 24ff.

Λ 6ff. (vgl. auch E. Eud. 48 a 26) bekannten aristotelischen Gestalt auf. Dieses höchste Wesen ist, wie früher bemerkt, schon in *περὶ φιλοσοφίας* offenbar *οὗ ἕνεκα τινός*, höchster bewegender Zweck alles andern, *τὸ ἀγαθόν*, und für dieses Gute, das Aristoteles bei Anaxagoras findet 75 b 1, fällt nun der Name *τέλος*, das nicht einer der vier durch die ganze Natur und Technik zerstreuten Gründe ist wie in Physik 2.

Die in ihrer Art großartige Lehre vom *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον*, dem *κινοῦν ὡς ἐρώμενον*, von dem reinen *εἶδος*, der reinen *ἐνέργεια* und *ἐντελέχεια*, vom göttlichen Geist mit seiner *νόησις νοήσεως* sei nur eben berührt. Nach der Entdeckung von Jaeger 366ff. ist von 74 a 31–38 abgesehen c. 8 mit der Lehre von den 55 Sphärenintelligenzen ein später Einschub. Ein spätes Werk wird keine Nachträge haben; aber das Buch *Λ* ist im Ganzen, wie wir sahen, früh. Das Kapitel 8, durch andern Stil und die Zitierung moderner Literatur[46] herausfallend, kann erst nach 330 verfaßt sein. Ja, es ist das letzte Stück der Arbeit des Aristoteles an der Metaphysik, erst geschrieben, als er auch nur den Notbau zu vollenden aufgab[47]. Dort sollte ja nach *M* 76 a 12 die positive Theologie erst nach dem Buch *M* und dem wie wir wissen planvoll damit verbundenen Buch *N* Platz haben[47a]. Aristoteles selber konnte nicht daran denken, den Zusammenhang von *ZHΘI* und *MN* durch *Λ* (und vorher *K*) zu trennen. Frühestens Eudemos von Rhodos mochte, wenn an seinem Fragment 3 (wozu Wehrli und Jaeger Ausg. XI) etwas Wahres ist, die Bücher *KΛ*, die wegen ihrer physikalischen Teile an den Rand der Betrachtung des sinnlich wahrnehmbaren Seins zu gehören schienen, und das von Aristoteles oft erwähnte Buch *Δ* eingeordnet und auch *A* 8–10 wieder eingeführt haben[48].

Es war wohl nicht nur Zeitnot, die Aristoteles daran hinderte, der Theologie eine neue und endgültige Gestalt zu geben. Das höchste Gute, nach platonischer Auffassung, oder, wie Aristoteles nun sagt, *τέλος*, brachte in der zwiefachen Funktion, als solches auch oberster Bewegungsantrieb zu sein und zugleich ein höchstes Leben des Denkens zu führen, fast unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich. Aristoteles zitiert beifällig Plato, *Λ* 70 a 18 *οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἴδη ἔστιν ὁπόσα φύσει, εἴπερ ἔστιν εἴδη, ἀλλ' οὐ* (nach cod. J; das Richtige von Christ geahnt) *τούτων οἷον πῦρ, σάρξ, κεφαλή*; dieselbe Auffassung später öfters ohne Platos Namen wiederholt, *H* 43 b 18ff.; *B* 999 b 19 bei der Behandlung der 8. Aporie wie *K* 60 b 28 (hier verstellt). Noch im Jahr 353 gibt Plato im (echten) 7. Brief,

[46] Das Imperfekt zeigt an, daß der Astronom Kallipp schon tot war; Jaeger 367f.; vgl. auch A. Rehm, RE Suppl. 4, 1431ff. – Gegen seine Gewohnheit hat Aristoteles die neue Einsicht auch in einigen kurzen Nachträgen der *Physik* niedergelegt, Jaeger 383ff.

[47] Merlan, Traditio 4 (1946) 1ff., der wohl unrichtig in der Pluralität der Intelligenzen keinen Widerspruch zum sonstigen *ἓν κινοῦν* findet, geht auf die chronologische Frage nicht ein. Für Gohlke 63ff. ist das *Λ* relativ spät und möglicherweise einheitlich; für Guazzoni 90f. 103f. gar ist das ganze *Λ* das späteste Buch der Metaphysik. Auch F. Nuyens, *L'Evolution de la Psychologie d'Aristote* (1948) 183 setzt *Λ* mit brüchiger Begründung zu spät.

[47a] Ein Zitat wie *An.* 407 b 12 anläßlich der Seelenbewegung, *ἡ τοιαύτη σκέψις ἑτέρων λόγων οἰκειοτέρα* weist auf die geplante Fortsetzung; *E. Nic.* 96 b 30 *ἄλλης ἂν εἴη φιλοσοφίας οἰκειότερον* geht auf *Γ* 03 a 33ff.

[48] Noch später, als die «eudemische» Bucheinteilung festlag, kam das Buch *α* des Pasikles, des Neffen des Eudem, hinzu.

342 d jedem *σῶμα σκευαστὸν καὶ κατὰ φύσιν γεγονός* eine Idee. Der ingeniöse Ausweg, der von verschiedener Seite betreten wurde[49], daß in *ὁπόσα φύσει* alles Planvolle oder Objektive mitgemeint sei, wird durch die Ideendefinition des Xenokrates fr. 30 widerraten *τὴν ἰδέαν αἰτίαν παραδειγματικὴν τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων*, denn der Übermittler Proklos in Parm. 888 Cous.[2] schließt ausdrücklich die technischen Dinge aus; früher ist die Definition schon benutzt bei Seneca Ep. 58, 19[50], *idea est eorum, quae natura fiunt, exemplar aeternum;* Albinus 163, 21 Herm. *ἰδέαν παράδειγμα τῶν κατὰ φύσιν αἰώνιον*. Aber auch der Zusammenhang bei Aristoteles, wo er vorher gerade *τὸ κατὰ τέχνην* erwähnt, spricht gegen die Wegdeutung, dazu kommt seine Kommentierung mit der Reihe *στοιχεῖα, ὁμοιομερῆ, ἀνομοιομερῆ* (das ist durch *πῦρ, σάρξ, κεφαλή* veranschaulicht); das Vorhergehende ist immer *ὕλη* für das Nachfolgende, und auch der Körperteil erfüllt sich erst im organisch lebendigen, leistungskräftigen Ganzen. In *Z* 40 b 5 sind auch die *μόρια τῶν ζῴων*, die Körperteile, als *δυνάμεις*, Möglichkeiten bezeichnet, solange sie losgetrennt und so *ὕλη* sind; *ὕλη* in diesem Sinn braucht auch die Spätschrift Gen. an. 715 a 9 *ὕλη τοῖς ζῴοις τὰ μέρη, παντὶ μὲν τῷ ὅλῳ τὰ ἀνομοιομερῆ, τοῖς δ' ἀνομοιομερέσι τὰ ὁμοιομερῆ, τούτοις δὲ τὰ καλούμενα στοιχεῖα*, und die Leistungskraft des Organischen hebt das sogenannte 4. Buch der Meteorologie (nicht zur Meteorologie gehörig, aber echt) hervor. Die Leiche ist Mensch *ὁμωνύμως*, ähnlich *αὐλοὶ λίθινοι* 389 b 31; dann wieder die aufsteigende Linie *πῦρ, σάρξ, πρόσωπον* mit immer höherer Leistungskraft; so auch Polit. 53 a 20 *ἀναιρουμένου τοῦ ὅλου οὐκ ἔσται ποὺς οὐδὲ χεὶρ εἰ μὴ ὁμωνύμως, ὥσπερ εἴ τις λέγει τὴν λιθίνην*. So sonst öfters wie *Z* 35 a 24; Part. an. 641 a 1. 20; An. 412 b 21; dort 412 a 18 *εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις* (Sehkraft). Also nur das seelenhafte Prinzip eines Organismus wäre nach Plato Teil des Ideenkosmos. Man erinnert sich an das *νοητὸν ζῷον* des platonischen Timaios 33 b, 30 d, 69 c, das alle andern *ζῷα* in sich faßt. Der mythische Demiurg nimmt im Denken den ganzen Kosmos der Ideen in sich auf. Er ist das Analogon zum menschlichen Künstler – die technische Analogie liegt auch an den eben zitierten Aristotelesstellen vor, auch etwa in Gen. an. 734 b 21ff. –, der als Architekt das *εἶδος* des Hauses, als Arzt das der *ὑγίεια* in sich hat: *Λ* 70 b 33; *Z* 32 b 23; 34 a 24. Entsprechend umfaßt Gott alle natürlichen *εἴδη*, und sich selber denkend (*Λ* 72 b 20; 75 a 10; E. Eud. 45 b 17) denkt er diese *εἴδη* und ist als Summe aller zweckvollen Formen das höchste Gut.

Aber Aristoteles schreckt zurück, die letzten Folgerungen zu ziehen, und mit der stärkeren Hingabe an das Biologische treten solche Überlegungen zurück. In Part. an. 641 a 33ff. bemerkt er, die Physik mache die Metaphysik unnötig, wenn sie die ganze Seele betrachte (vgl. An. 403 a 28). Denn mit dem *νοῦς* würde sie auch das *νοητόν* betrachten. Aber über der Seele, welcher der Bewegungsanstoß zukommt, steht der Geist und seine Objekte, und es deutet sich die Aufgabe des

[49] Cherniss 248ff.; R. S. Bluck, CR 1947, 75; C. J. de Vogel, Mnemosyne 1949, 314 (anders Wilpert 61). Scheinbar dafür sprechend Plato *Parm.* 132 d *τὰ εἴδη ... ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει.* – Mit Platos mündlichen Äußerungen ist zu rechnen.

[50] Vgl. *Vorbereitung des Neuplatonismus* (1930) 10. 40.

Metaphysikers an, dem Physiker die höchsten Formen aufzuweisen, nach denen die Natur zwecktätig schafft[51]. Denkbar also wäre eine neue Metaphysik, gebaut nicht so sehr auf der Physis – als Vollendung der Kosmologie, indem sie die letzte Ursache der Bewegung – die das Charakteristische der Physis ist (Phys. 2, 192 b 14) verfolgt –, sondern auf den geistigen Formen (denen sich die spätern Bücher *ZHΘ* näherte). Sie ist nicht ausgeführt worden.

Die Schichtenfolge der Metaphysik, schematisch dargestellt, ist folgende:

		περὶ φιλοσοφίας	
I	(Phys. 1 ... *περὶ ἰδεῶν*)	*Λ*[52] ältester Kurs mit *N*	
II		*Λ* ohne 8	
III	(Phys. 2)	*A* 1–6, 8–10 *BΓ* *E*	⟨Theol.⟩
IV		*ZHΘ*	⟨Theol.⟩
V		*A* 1–7 *BΓ* *EZHΘI*	*MN* ⟨Theol.⟩
VI		*A* 1–7 8–10 *BΓΔEZHΘIK*[53]*Λ* 1–10 *MN*	

I und II können in die Zeit um Platos Tod fallen; III wird mit Jaeger 177ff. nach Assos gehören wie auch E. Eud. und Polit. *HΘ*. IV der Neuanfang dürfte dann dem Anfang der Lehrtätigkeit in Athen zuzuweisen sein, um 335[54]. Dann fällt V an den Beginn der zwanziger Jahre (noch später wurde in *Λ* c. 8 eingefügt)[55]. VI stellte Eudem(?) nach dem Tode des Aristoteles zusammen; später kam noch *α* hinzu.

---

[51] Der zweckhaften Natur entrückt ist die dritte der in *E* 26 a 19 genannten Wissenschaften, die Mathematik *ἐξ ἀφαιρέσεως Part. an.* 641 b 10; vgl. *Rhet.* 17 a 20; *B* 996 a 29. Dagegen paßt *M* 78 a 31ff. zur neuen Metaphysik, zur Metaphysica generalis; vgl. auch *E. Eud.* 18 a 21.

[52] *Λ* ist anerkanntermaßen alt, und vielleicht ist *Λ* 1 schon in *N* 93 b 11 benutzt (Ross). *Λ* 4 über die Physis ist vorläufiger als *Phys.* 2, c. 1; *Λ* 2, nicht erwartet nach *Λ* 1, 13 a 16, ist bekanntlich eine nachträgliche Wiederholung von *Phys.* 2, c. 3. Nachträglich ist auch der Verweis von *Λ* 17 b 8 auf *Θ* 7.

[53] *K*, die Parallelfassung von *BΓE*, bildet keine Etappe und ist deshalb oben nicht vorher eingetragen worden. Es enthält Ungenauigkeiten, auf die hingewiesen worden ist; am ärgsten 64 b 29 *τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καὶ χωριστόν*. Das Wesentliche ist gut aristotelisch, beachtenswert die nahe Berührung von *K* 61 a 10, *Phys.* 1, 189 b 23, *E. Eud.* 40 b 39. Alles erklärt sich, auch das Fehlen der Wir-Stellen (gegenüber *B* 997 b 3; *Γ* 02 b 19), wenn *K* die Nachschrift eines Schülers von einem Privatissimum des Aristoteles ist. Im Schülerheft standen auch die Stücke aus der *Physik*, die sich in *K* 65 a 26ff. finden.

[54] *οὐσίαι ἀΐδιοι Z* 41 a 1 setzen nicht die Diskussion der Sphärenintelligenzen voraus. Der Ausdruck ist allgemein, noch nicht auf die eigene Theorie festgelegt, wo eben seit Plato eine Vielzahl der Intelligibeln gilt, vgl. *Λ* 15 b 14; *N* 91 a 20; *Λ* 71 b 21; 75 b 25; *E* 26 a 16; *H* 42 a 31.

[55] Der Zeit der Schichten III–VI geht parallel die Arbeit an der *Politik*, dargelegt Mus. Helv. 9 (1952) 77ff. Es handelt sich um *Polit. HΘ* (beide ohne Erweiterungen) um 345
AΓ (ohne Erweiterung) *HΘ* um 335
Δ (ohne Erweiterung) *EZ* 329–326
ABΓΔEZHΘ nachher
Am schwierigsten zu beurteilen ist in der *Politik* der langsam wachsende Komplex *ΔEZ*. Dieser knüpft an ein altes Viererschema der Verfassungen an (vgl. 93 a 35), das dann mit dem Sechserschema von *Γ* 6f. kombiniert wurde, zuerst in 89 a 26–b 12. – In den *Ethiken* gibt es keine Schichten, da zwei ganze Fassungen erhalten sind (von den fehlenden Mittelbüchern der *E. Eud.* hat sich die in *E. Nic.* 52 a 36–54 b 31 verschlagene *ἡδονή*-Abhandlung erhalten); eine dritte Fassung zu rekonstruieren: Hermes 69 (1934) 353ff.

Anhang über Theophrasts Metaphysik[56]

Die Metaphysik des Theophrast dürfte nach dem Tode des Aristoteles verfaßt sein. Denn sie kennt das späteste Stück c. 8 des *Λ* der aristotelischen Metaphysik (5 a 19; 10 a 1), das sie im Sinn einer pluralistischen Prinzipienlehre auffaßt. Eine geschlossene Doxographie der «Vorsokratiker», wie sie Aristoteles in seinem 1. Buch gibt, fehlt, vielleicht, weil sie schon in den Physicae Opiniones dargeboten war. Aber Theophrast hat überhaupt den Aufgabenkreis enger gefaßt. Er bietet keine Metaphysica generalis, sagt Merlan 180 mit Recht. Nur durfte er daraus nicht schließen, daß es auch bei Aristoteles keine solche gab. *Προδιαπορίαι* nennt das Scholion am Schluß das Werk, wohl nach dem dort zitierten Nikolaos von Damaskos. Wahrscheinlich hat dieser die Worte 11 b 24f. mißverstanden *ἀλλὰ δὴ τούτων μὲν πέρι σκεπτέον ... πειρατέον τινὰ λαμβάνειν ὅρον.* Das ist aber eine echt theophrastische (nicht aristotelische) Wendung für den Abschluß einer Problemdarlegung; vgl. Caus. pl. 5, 16, 4 *περὶ μὲν οὖν τούτων σκεπτέον* (dazu 4, 6, 8.f.) Hist. pl. 1, 14, 2 *τὰς ... διαφορὰς πειρατέον ἐκ τούτων θεωρεῖν* 1, 14, 5; 1, 7, 3; 2, 4, 4; 4, 13, 6; Caus. pl. 6, 20, 4; 5, 4, 7; 1, 22, 7 *περὶ θερμότητος ἐκ τούτων ληπτέος δ διορισμός* usw.

In der theophrastischen Darlegung verschlingen sich drei Leitmotive: 1. Zusammenhang von unterer Natur und geistigem Prinzip, 2. die Gegensätze und ihre Bedeutung für die Teleologie, 3. der Aufstiegs- und Abstiegsweg des Wissens. Es sind Motive der Relation, die Theophrast anziehen, nicht ohne daß überall das Mißtrauen aufbricht, ob das Jenseitige hinüberwirkt.

1. Leitmotiv. Gleich am Anfang der Schrift steht, nachdem die *ὑπὲρ τῶν πρώτων θεωρία* genannt ist[57], die bezeichnende Frage, für die bejahende Antwort immerhin für begründeter gilt[58] *ἀρχὴ δέ, πότερον συναφή τις καὶ οἷον κοινωνία πρὸς ἄλληλα τοῖς τε νοητοῖς (τοῖς πρώτοις) καὶ τοῖς τῆς φύσεως*; ähnlich 12 a 1 *ἀρχὴ τῆς τοῦ σύμπαντος θεωρίας, ἐν τίσιν τὰ ὄντα καὶ πῶς ἔχει πρὸς ἄλληλα.* Bei der Bestimmung der *πρῶτα* wird das Mathematische, das Theophrast immer wieder berührt und das also die Polemik des Aristoteles (vgl. *A* 992 a 32) nicht erledigen konnte, als Schöpfung unseres Geistes für ungenügend betrachtet[59] und jedenfalls für unfähig,

---

[56] Ausgabe von Ross-Fobes 1929. Für den Überblick über Theophrasts *Metaphysik* O. Regenbogen, RE Suppl. 7, 1389ff.

[57] So auch Aristoteles *A* 982 b 9 *τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική*; Xenokrates fr. 6 bei Clemens Alex. *Strom.* 2, 24, 1 *τὴν σοφίαν* (*A* 982 a 6; *B* 996 b 9) *ἐπιστήμην τῶν πρώτων αἰτίων καὶ τῆς νοητῆς οὐσίας.* Der Ausdruck *πρώτη φιλοσοφία* von Plato gegenüber seiner Physik bei Theophrast *Phys. opin.* fr. 9 Diels.

[58] Wahrscheinlich, daß Theophrast hier sich zugleich gegen die starke Unabhängigkeit der verschiedenen Seinssphären bei Speusipp wendet, wovon Aristoteles *Z* 28 b 21; und mit dem Ausdruck *ἐπεισοδιῶδες*, wie Theophrast 4 a 14, *Λ* 75 b 37ff.; *N* 90 b 14ff. (fr. 33.50 Lang; vgl. E. Frank, *Plato u. d. sog. Pythagoreer* [1923] 245). Schuld am Episodenhaften ist die Vielzahl der *ὕλαι*; *M* 85 b 1; Jamblich *Comm. math.* c. 4, S. 17, 25 Festa; Cherniss 484.

[59] Da sieht Theophrast tiefer als Aristoteles. Dagegen die ontologische Auffassung bei Speusipp fr. 4 zu Philolaos 44 [32] A 13 Diels-Kranz über die Zehnzahl als göttliches Vorbild *οὐχ ἡμῶν νομισάντων ἢ ὡς ἔτυχε θεμένων* (vgl. *περιτιθέντων* bei Theophrast).

Bewegung und Leben in der physischen Welt zu bewirken. Also *οὐσία πρότερα* ist zu suchen; als Gott und *ἀρχή* wird sie ohne Befriedigung bezeichnet; vgl. 11 b 19; 10 a 7. Entsprechend kann Theophrast drei Wissenschaften nennen 9 b 20 *τὴν* (Usener *τε*; sc. *πραγματείαν*) *τῆς φύσεως καὶ τὰς ἔτι προτέρας*, nämlich Mathematik und «Metaphysik». Er nennt die Lösung aus dem *Λ* des Aristoteles – es ist der einzige Punkt, an dem bei diesem Physik und Metaphysik verknüpft sind –, daß das oberste Prinzip als *ὀρεκτόν* die Bewegung bewirkt. Aber gerade da erheben sich Schwierigkeiten[60]. Was ein Streben hat, muß beseelt sein. Das Argument hatte Aristoteles selber gegen die Auffassung, daß die Zahlen zum Einen als dem Guten streben[61], angewandt, E. Eud. 18 a 25, und diese Auffassung wird auch von Theophrast erwähnt 5 a 27 *τοὺς ἀριθμούς φασιν* (*μιμεῖσθαι* vgl. 11 b 1) *τὸ ἕν*. Es ist auffallend, daß Aristoteles die *ὄρεξις* seiner Sternsphären nicht an Seele bindet – oder nicht mehr[62]: in *περὶ φιλοσοφίας* erfüllten die Gestirne ihre Natur im willentlichen Kreisen, *voluntarius motus*, fr. S. 91 bei Cicero Nat. deor. 2, 44. Und Theophrast nimmt so *ἐν τῇ περὶ οὐρανοῦ* bei Proklos Tim. 2, 122, 11ff. einen beseelten Himmel an, *οὐδὲν γὰρ τίμιον*[63] *ἄνευ ψυχῆς*. Aber wir erinnern uns, daß nach Aristoteles Phys. 1, 192 a 18 das Materielle *πέφυκε ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι* (*τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ*) *κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν*. Diese platonisierende Ausdrucksweise wird sozusagen ins Große transponiert. Während sich der gewöhnliche physikalische Prozeß im Umschlagen ins *ἐναντίον* vollzieht (auch Cael. 270 a 14 mit Zitierung von Phys. 1) und zeitlich begrenzt ist, vollzieht sich die Bewegung der Gestirne *ποθὲν ποί* (*Λ* 69 b 26; *H* 50 b 21[64]; Cael. 277 a 18), im ewigen Imitieren des Ersten. Freilich, abgesehen davon, daß nicht auch die untere physische Welt diese Bewegung kennt, als ob das Oberste nicht die Kraft hätte, alles zu durchdringen, 5 b 13, oder das Untere *ἄδεκτον καὶ ἀσύνετον* wäre, 5 b 18. 28[65], quält Theophrast auch die Überlegung, warum das Ergebnis der Imitation nicht eher Ruhe sei, 5 a 24; 8 a 1; zu *ἠρεμία* 7 b 10. Oder gehört die Bewegung wesenhaft

---

[60] Gut darüber E. Grumach, *Physis und Agathon in der alten Stoa*, Problemata 6 (1932) 59ff.; A.-J. Festugière, Revue néo-scolast. de Philos. 33 (1931) 48.

[61] Sie darf als xenokrateisch gelten nach der Ausführung des Proklos zu Xenokrates fr. 30. Vgl. von Arnim, Wien. Sitzb. 207, 5, 62.

[62] Nach Ausbildung der Lehre vom ersten Beweger als dem Geist mußte in der Tat eine Weltseele das System stören. Aber man würde nicht verstehen, daß Aristoteles die Weltbeseelung des Eudoxos von Knidos aufgab, wenn er ihm überhaupt bei der Aufstellung des *πρῶτον κινοῦν* folgte, wie W. Schadewaldt in geistreicher Ausführung, *Satura*, Festschrift Weinreich (1952) 115ff., nachweisen wollte.

[63] *τίμιον* ist Schulausdruck, bei Theophrast auch *Met.* 5 b 22; 11 a 23 nach Speusipp (fr. 41); vgl. Theophrast 11 a 12; bei Aristoteles z. B. *Cael.* 293 a 30; *E* 26 a 21; *K* 64 b 4; *Λ* 75 a 21. 30; *A* 983 a 5; *An. mot.* 700 b 34.

[64] Die betonte Erwähnung *κινούμενον ἀΐδιον* verrät, daß Aristoteles das *ἀκίνητον ἀΐδιον* kennt (anders Gohlke 68), wie es ja z. B. auch aus *Cael.* 286 a 8ff. klar hervorgeht. Da die Scheidung von *θεός* mit ewiger Energie, Leben und *θεῖον* (des Ätherhimmels) mit der ewigen Bewegung. Über den *quietus deus*, das *ἀκίνητον*, im Gegensatz zu der mit ihm identifizierten bewegten göttlichen Welt spottet schon der Epikureer, der *περὶ φιλοσοφίας* vor sich hatte, fr. S. 94 bei Cicero *Nat. deor.* 1, 33.

[65] Dann der «neuplatonische» Gedanke, nicht alles könne gleich vollkommen sein (Plotin 2, 9, 8, 22; 6, 7, 8, 13); aber das ist ein transzendentes Problem (*ὑπέρβατον*), 6 a 3; *ὑπέρβατος σοφία* 8 b 9.

zum Himmel? 6 a 7; 10 a 11ff.[66], da der aus Aristoteles bekannte Terminus: der Himmel ohne Bewegung wäre nur *ὁμώνυμος*.

2. Leitmotiv. Das Fortwirken der platonischen Gegensatzlehre ist bei Aristoteles verfolgt worden. Ähnlich kann sich Theophrast ausdrücken; er referiert 7 a 9 *οἷον γὰρ ἐξ ἐναντίων τὴν πᾶσαν φύσιν*, bringt 11 b 2 die pythagoreisch-platonische *ἀντίθεσις τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνός* vor; zur Zweiheit gehört *τὸ ἄταχτον* und *ἀμορφία*, wie Aristoteles Phys. 1, 190 b 15 *ἀμορφία* und *ἀταξία* im *ἀντικείμενον* nennt. Das Besondere bei Theophrast liegt darin, daß er von da aus die Teleologie anrührt. Mit innerer Anteilnahme verfolgt er den Gedanken, daß das Schlechte gleich mächtig sei oder überwiege, so auch schon – bezeichnend für die Verschlingung der Motive – 8 a 22ff. mit Zitat von Euripides Aiolos fr. 21, 3 (vgl. Eur. Hik. 196f.). Selbst Gott könnte nicht alles zum Besten wenden, weil damit das auf Gegensätzen gegründete Sein zugrunde ginge. Solche Gedanken stehen Aristoteles fern, näher Plato mit den Sätzen Theait. 176 a, Gesetze 906 d und mit der späten *ἐναντία*-Lehre, die ja das Gegenteil von Sein und Gutem schon ins Transzendente verlegt. Theophrast verbietet auch, überall nur das Zweckhafte zu suchen; darüber 7 a 21ff.; 10 a 22–11 a 18: von den Gestirneinflüssen[67] bis zur Wasserblase, von den Meereseinbrüchen bis zu den Brustwarzen des Mannes sieht er mehr zweckferne Notwendigkeit oder Koinzidenz. Eine solche vorgnostische Dysteleologie fehlt bei Aristoteles. Er benutzt auch nicht die Gegensatzlehre zur Begründung des Unvollkommenen. Er erwähnt zwar als Anlaß der empedokleischen Lehre die Tatsache, daß es in der Natur *οὐ μόνον τάξις καὶ τὸ καλόν, ἀλλὰ καὶ ἀταξία καὶ τὸ αἰσχρόν* gäbe *A* 984 b 32, und weist bei der Besprechung Platos 988 a 15 auf diese Theorie zurück, aber *Λ* 75 a 37 bemerkt er optimistisch *ἐν ἅπασι μάλιστα τὸ ἀγαθὸν ἀρχή*[68] (wenn auch b 10 der pedantische Einwand gegen Anaxagoras folgt, daß er den Gegensatz nicht aufgestellt habe) und so *Θ* 51 a 19 *οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς ἀιδίοις οὐδέν ἐστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἁμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον*. Dazu vermißt er bei den andern den Sinn ihres «Guten» *Λ* 75 b 1; es ist auch bei Plato nicht eigentlich *οὗ ἕνεκα A* 988 b 13, und so kann er nicht wie Theophrast daran die Frage der Allteleologie hängen.

3. Leitmotiv. Daß Theophrast keine Metaphysica generalis kennt, ist bemerkt worden. Aber er kann sagen, 8 b 24 *ὅλως τὸ ἐν πλείοσιν τὸ αὐτὸ συνιδεῖν ἐπιστήμης* (hier wirkt die platonische *σύνοψις* nach) *ἤτοι κοινῇ καὶ καθόλου λεγόμενον, ἢ ἰδίᾳ πως καθ' ἕκαστον* (vgl. 9 a 15) *οἷον ἀριθμοῖς* (Arithmetik), *γραμμαῖς* (Geometrie),

[66] Vgl. auch Aristoteles *Z* 40 a 29ff. und Jaeger, Rh. Mus. 100 (1957) 42. Weiter ist zu beachten die natürliche Bewegung des «Äthers» *Cael.* 269 a 6; aber doch in der zusammengehörigen Schrift *Gen.* 337 a 3 die *μίμησις*, wenn auch eine Stufe tiefer gerückt wie *Θ* 50 b 28.

[67] *ἀστέρων* ingeniosissime Usener für *ἑτέρων*. Theophrast hatte von der chaldäischen Astrologie gesprochen, vgl. E. Pfeiffer, *Studien z. antiken Sternglauben*, Stoicheia 2 (1916) 49, wo vor allem auf Proklos *Tim.* 3, 15, 1, 1ff. verwiesen ist.

[68] *N* 91 b 32 (vgl. a 33ff.) die Ausführung, warum Speusipp nicht das Gute und Eine identifizierte: damit nicht das *πλῆθος* das Schlechte sei und so eine grenzenlose Ausdehnung habe. Die speusippische Lehre auch bei Jamblich *Comm. math.* c. 4, S. 15, 23 (Merlan 102).

ζῴοις (Zoologie), φυτοῖς (Botanik). τέλεος δὲ ἡ ἐξ ἀμφοῖν. Theophrast achtet darauf, ob das Wissen der einzelnen Sachgebiete verkettet ist. An Plato wird gezeigt, daß er die andern Dinge an die Ideen knüpfte, diese an die Zahlen[69], diese an ihre Prinzipien (ἕν und ἀόριστος δυάς) und von da zurück; mit ὑποβαίνειν ist das 10 a 3 ausgedrückt; vgl. 9 a 13f. Aber Theophrast, dem das Problem des Zusammenhanges von Sinnlichem und Geistigem gerade deswegen anziehend ist, weil sie absolut gegensätzlich sind, ist nahe daran zu zweifeln, ob ein Zugang zum Höchsten möglich ist. Vielleicht daß Gott als Kraft und Übersteigung alles übrigen gefaßt werden kann 4 b 13: ἀνάγκη δ' ἴσως δυνάμει τινὶ καὶ ὑπεροχῇ τῶν ἄλλων λαμβάνειν ὡσπερανεὶ τὸν θεόν. Viel spätere Zeugnisse führen näher an das heran, was hier knapp angedeutet ist; Seneca Ep. 58, 17 *ponit Plato quod eminet et quod exsuperat omnia; hoc ait per excellentiam esse ... deus scilicet maior ac potentior cunctis;* Albinus (nach dem Platoniker Gaius) 175, 29 Herm. θεὸν συνεπινοεῖ διὰ τὴν ἐν τῷ τιμίῳ ὑπεροχήν. Wenn Theophrast 9 a 18 schreibt εἰ δὲ καὶ ἔνια γνωστὰ τῷ ἄγνωστα εἶναι καθάπερ τινές φασιν ... κατ' ἀναλογίαν οἰκειότερον λέγειν, so darf nicht nur das Tiefste, die Materie (darüber schon 8 a 19; da ging Aristoteles voran: Phys. 1, 191 a 8 nach Plato Tim. 52 b; *Z* 36 a 8), sondern auch das Höchste (vgl. 4 b 12) als Objekt angenommen werden. Wieder ist Albin 165, 17 zu vergleichen δευτέρα δέ ἐστιν αὐτοῦ νόησις ἡ κατὰ ἀναλογίαν (schon Merlan 159); am weitesten geht Porphyrios in Tübinger Theosophie § 65. (H. Erbse, Fragm. griech. Theosophien, 1941, 183) ἔστιν αὐτοῦ γνῶσις ἡ ἀγνωσία. Von der Intuition des νοῦς gegenüber dem diskursiven λόγος hatte schon Aristoteles gesprochen, An. post. 100 b 18ff.; E. Nic. 42 a 25; 43 b 11 und recht genau Speusipp fr. 30 bei Proklos Eucl. 179, 15[70], oder vom θιγεῖν des Wahren *Θ* 51 b 24; An. 427 b 4 (vgl. *Λ* 72 a 7). Für Theophrast ist der Schein des Höchsten so groß, daß der Mensch in seiner Schwachheit geblendet wird; das Lichtgleichnis kommt so bei Aristoteles nicht vor[71]. 9 b 10 ὅταν δὲ πρὸς αὐτὰ τὰ ἄκρα καὶ πρῶτα μεταβαίνωμεν, οὐκέτι δυνάμεθα (θεωρεῖν) εἴτε διὰ τὸ μὴ ἔχειν (τὰ ἄκρα) αἰτίαν (eine Begründung), εἴτε διὰ τὴν ἡμετέραν ἀσθένειαν ὥσπερ πρὸς τὰ φωτεινότατα βλέπειν· (dann wie oft, etwa 8 b 24; 11 a 18, sich zurückrufend) τάχα δ' ἐκεῖνο ἀληθέστερον ὡς αὐτῷ τῷ νῷ τῶν τοιούτων ἡ θεωρία θιγόντι καὶ οἷον ἁψαμένῳ. Vergleichbar ist die etwas zur Schau gestellte Resignation des Pasikles, α 993 b 9 ὥσπερ γὰρ τὰ τῶν νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.

Damit sind einige Punkte berührt worden, in denen sich leise die Umbildung der aristotelischen Metaphysik ausdrückt. Sie weisen ihrerseits auf die großen Themen des beginnenden hellenistischen Denkens.

---

[69] Zu diesem Gedanken Sextus Emp. *Adv. math.* 10, 258; J. Stenzel, *Zahl u. Gestalt*[2] (1933) 179; C. J. de Vogel, Mnemosyne 1949, 312ff.

[70] Der νοῦς zum ἕν gehörig (nach Xenokrates? Cherniss 565ff.) Aristoteles *An.* 404 b 27; als «pythagoreisch» *Doxogr.* 282, 28.

[71] Über die von Mystikern gepflegte Lichtsymbolik und die *via negationis* einiges bei R. Bultmann, Philol. 97 (1948) 32f.

Drei umstrittene Mondfinsternisse bei Ptolemaios

Von B. L. van der Waerden, Zürich

Im Almagest, Buch IV, Kap. 11 diskutiert Ptolemaios sechs Finsternisberichte, die er von Hipparchos übernommen hat. Die ersten drei leitet er mit den folgenden Worten ein[1]: *ταύτας μὲν δὴ τὰς τρεῖς ἐκλείψεις παρατεθεῖσθαί φησιν ἀπὸ τῶν ἐκ Βαβυλῶνος διακομισθεισῶν ὡς ἐκεῖ τετηρημένας.*

Manitius[2] übersetzt fast wörtlich: «Diese drei Finsternisse versichert er aus der Zahl der von Babylon herübergebrachten als dort beobachtet in Vergleich gestellt zu haben.»

Statt «in Vergleich gestellt zu haben» könnte man vielleicht noch besser «als Zeugnis angeführt zu haben» übersetzen. Sonst ist gegen die Übersetzung von Manitius nichts einzuwenden.

Oppolzer[3] interpretiert die Stelle anders. Er schreibt: «... es unterliegt keinem Zweifel, daß diese und die beiden folgenden Finsternisse nicht in Babylon beobachtet sind, wie dies schon die einleitenden Worte des Almagest zeigen, die sinngerecht übersetzt etwa lauten würden: 'Hipparch sagt, daß er diese drei Finsternisse zu denen von Babylon überlieferten hinzugefügt habe, als ob sie dort beobachtet wären.' Er hat also, wie dies schon die Angabe des Datums nach dem griechischen Kalender zeigt, Beobachtungen, die in Athen oder einer ionischen Kolonie angestellt waren, auf Babylon reduziert.»

Mir scheint, daß die «sinngemäße Übersetzung» von Oppolzer dem Texte Gewalt antut. Daß man das Medium von *παρατίθημι* mit «hinzufügen» und *ὡς* mit «als ob» übersetzt, ginge noch an, aber *ἀπὸ τῶν* kann unmöglich «zu denen hinzu» bedeuten.

Oppolzers zweites Argument ist die Datumangabe im griechischen Kalender. Sie lautet bei der ersten Finsternis (23. Dez. 383 v. Chr.) so: «unter dem athenischen Archonten Phanostratos im Monat Poseideon». Mir scheint, daß man daraus nichts schließen kann. Wenn die Finsternis in Babylon beobachtet war, so war im babylonischen Bericht ein Jahr eines persischen Königs und ein babylonischer Monatsname angegeben. Hipparchos, der Jahr und Monat eindeutig und für seine Leser verständlich festlegen wollte, war genötigt, sie in einen anderen Kalender zu übertragen. Er wählte dafür den athenischen Kalender, dessen Monatsfolge durch die Schriften der athenischen Kalenderordner Euktemon und Kallippos allgemein bekannt war. Außerdem gab er noch das Datum im ägyptischen Kalender an, den die alexandrinischen Astronomen immer benutzten.

---

[1] *Ptolemaei Opera* ed. Heiberg I 340.
[2] K. Manitius, *Des Cl. Ptol. Handbuch d. Astronomie* I 247.
[3] Th. von Oppolzer, *Syzygientafeln für den Mond*, Publ. der astron. Ges. XVI (Leipzig 1881) 32.

Als drittes Argument führt Oppolzer die letzten Worte der Textstelle an: «Der Mond ging noch verfinstert unter.» Dazu führt er aus: «Dieser Zusatz wäre bei einer Finsternis, die etwa eine halbe Stunde vor Untergang des Mondes stattfindet, wohl bedeutungslos; nimmt man aber an, daß diese Finsternis in Athen beobachtet sei, so würde der Zusatz insofern Bedeutung haben, daß der Mond unterging, ehe noch die Finsternis, sich ihrem Ende nahend, dasselbe erreicht hat.»

Auch dieses Argument überzeugt mich nicht. Die in Keilschrift bekannten Finsternisberichte[4] geben in der Regel Anfang und Ende der Finsternis an; wenn aber der Anfang oder das Ende nicht beobachtet ist, so wird der Grund dafür angegeben. In diesem Fall war der Grund, daß der Mond schon vor dem Ende der Finsternis untergegangen war.

Ich komme jetzt zu den positiven Gründen, die dafür sprechen, daß die Finsternisberichte tatsächlich aus Babylon stammen. Der Hauptgrund liegt natürlich in den Worten des Hipparchos: *ἀπὸ τῶν ἐκ Βαβυλῶνος διακομισθεισῶν.* Wenn Hipparchos selbst die Zeitangabe einer in Athen beobachteten Finsternis auf Babylon reduziert hätte, so wäre seine Mitteilung, der Bericht stamme aus Babylon, eine bewußte Lüge. Es gibt keinen einzigen Grund, dem «größten Freund der Wahrheit» (Almagest IX 2) eine solche Lüge zuzutrauen.

Dazu kommt, daß in Babylon Mondfinsternisse mindestens seit 730 v. Chr. systematisch beobachtet und aufgezeichnet wurden[5], während von griechischen Aufzeichnungen dieser Art nichts bekannt ist. Dabei ist die Zeit der angeblichen athenischen Aufzeichnungen (383–382 v. Chr.) eine der bestbekannten der Weltgeschichte.

Weil aber diese Argumente möglicherweise nicht jeden überzeugen, will ich einmal mit der Hypothese von Oppolzer Ernst machen und annehmen, die drei Finsternisse seien in Athen beobachtet und Hipparchos habe die beobachteten Zeiten auf Babylon reduziert. Zu dieser Reduktion brauchte er die Differenz der geographischen Längen von Athen und Babylon. Welchen Wert mag er wohl dafür angenommen haben?

In der Geographie des Ptolemaios beträgt diese Längendifferenz 26° 15′ oder 105 Zeitminuten. Ptolemaios hat diesen viel zu großen Wert erhalten, indem er Wegstrecken addierte und dann die Stadien in Grade umrechnete, wobei er einen Grad auf dem Äquator (nach Poseidonios und Marinos von Tyros) zu 500 Stadien rechnete[6]. Hipparchos aber rechnete (nach Eratosthenes) den Grad zu 700 Stadien[7]. Wenn Hipparchos also die in Stadien ausgedrückten Wegstrecken genau so angenommen hätte wie Ptolemaios, so würde er auf einen Längenunterschied von etwa

$$\frac{5}{7} \cdot 105^{\mathrm{m}} = 75^{\mathrm{m}}$$

[4] A. J. Sachs, *Late Babylonian astronomical and related texts copied by T. G. Pinches and J. N. Strassmaier* (Brown University Press, Providence 1955).
[5] A. J. Sachs, a. O. xxxi.
[6] Ptolemaios *Geographie* I 7, 1; vgl. H. Berger, *Gesch. der wissensch. Erdkunde der Griechen* (Leipzig 1887) 103.
[7] H. Berger, *Die geographischen Fragmente des Eratosthenes* (Leipzig 1880) 105.

gekommen sein. Der moderne Wert ist 83^m. Wir wissen nicht, welchen Wert Hipparchos angenommen hat, aber daß sein Wert beträchtlich größer als 60^m gewesen sein muß, das können wir als fast sicher annehmen. Hipparchos, oder wer auch immer die Reduktion vorgenommen hat, muß also zur Reduktion auf Babylon mehr als eine Stunde zu den in Athen beobachteten Zeiten addiert haben.

Die zweite von Hipparchos angeführte Finsternis (18. Juni 382 v. Chr.) fing nach seinen eigenen Worten in der vorgerückten ersten Nachtstunde[8] an. Eine Nachtstunde hatte nach der Rechnung des Ptolemaios in dieser Nacht 48 Minuten. Da Hipparchos genau dieselbe Sonnentheorie hatte wie Ptolemaios, so muß auch Hipparchos die Nachtstunde auf 48^m angesetzt haben. Die Finsternis fing also nach seiner Aussage in Babylon weniger als 48^m nach Sonnenuntergang an. Subtrahiert man 60^m, so kommt man für die Länge von Athen auf mehr als 12^m vor Sonnenuntergang. Nun muß man noch auf die geographische Breite von Athen reduzieren. Athen liegt nördlicher als Babylon, also sind die Sommertage in Athen länger als in Babylon, also ging die Sonne in Athen später unter; die Differenz macht etwa 15^m aus. Die Finsternis würde also mehr als 27^m vor Sonnenuntergang in Athen angefangen haben. Zu dieser Zeit war aber der Mond unter dem Horizont, also konnte die Anfangszeit der Finsternis in Athen gar nicht beobachtet werden!

Versuchen wir es nun mit einer ionischen Kolonie. Um den Fall für Oppolzers Hypothese so günstig als möglich zu machen, verlegen wir den Beobachtungsort möglichst weit nach Osten und Süden, nehmen also Lindos auf Rhodos.

Die Längendifferenz zwischen Lindos und Babylon ist nach Ptolemaios 20° 20′ oder 81^m. Multipliziert man das wieder mit $\frac{5}{7}$, so erhält man 58^m. Nach den heutigen Karten ist die Längendifferenz 65^m. Also wird Hipparchos wohl mehr als 50^m angenommen haben. In der Breite von Lindos geht die Sonne 9^m später unter als in der Breite von Babylon; das wußte auch Hipparchos. Also müßte die Finsternis in Lindos mehr als

$$50 - 48 + 9 = 11^m$$

vor Sonnenuntergang anfangen. Somit ist Lindos als Beobachtungsort ebenfalls unmöglich.

Dazu kommt noch, daß Hipparchos die Methode des Eratosthenes, Längendifferenzen aus geschätzten Wegstrecken zu berechnen, nachdrücklich kritisiert und verworfen hat. Soll er nun selbst die gleiche Methode benutzt haben, um Finsternisse auf Babylon umzurechnen? Ich halte das für ausgeschlossen.

Und schließlich: wozu diese Umrechnung? Nachher bringt Hipparchos drei andere Finsternisse, die in Alexandrien beobachtet wurden[9]. Diese hat er nicht auf Babylon umgerechnet. Die ersten drei hätte er ebensogut ohne Umrechnung verwenden können. Wollte er sie mit den drei in Alexandrien beobachteten vergleichen, so hätte er sie auf Alexandrien umrechnen müssen, aber nicht auf Babylon.

[8] Almagest IV 11, Heiberg 341.
[9] Almagest, Heiberg 344.

Die einzige haltbare Annahme scheint also die zu sein, daß diese drei Finsternisse wirklich in Babylon beobachtet wurden und daß Hipparchos die babylonischen Berichte benutzt hat.

Das Ergebnis ist deswegen wichtig, weil die erste der drei Finsternisse einen sehr guten Prüfstein für die Mondtheorie bietet. Nach den Syzygientafeln von Oppolzer würde der Beginn 4^m nach Sonnenaufgang für Babylon stattfinden[10]. Der Text sagt aber, daß zu Beginn der Finsternis «von der Nacht noch eine halbe Stunde übrig war». Diese Zeitangabe ist typisch griechisch. Die Babylonier rechnen in ihren Finsternisberichten nicht mit Tag- und Nachtstunden, sondern mit Zeitgraden zu je 4 Min. Der griechische Berichterstatter hat also die ursprüngliche Zeitangabe auf ein anderes Zeitmaß reduziert. Da wir nicht wissen, nach welchen Regeln die Reduktion vorgenommen wurde und welchen Weg die Überlieferung nahm, so kann in der Zeitangabe eine beträchtliche Ungenauigkeit stecken. Eines steht aber fest: die Finsternis muß vor Sonnenaufgang angefangen haben. Die Oppolzersche «empirische Korrektur» ist also sicherlich zu groß. Eine Verminderung um $10–20^m$ würde genügen, um den Bericht des Hipparchos als möglich erscheinen zu lassen. Eine Verminderung um $30–40^m$ würde die Zeitangabe des Hipparchos sogar ganz genau machen.

Auch die zweite Finsternis deutet darauf hin, daß Oppolzers empirische Korrektur herabgesetzt werden muß. Nach den Syzygientafeln von Oppolzer würde die Finsternis 68^m nach Sonnenuntergang beginnen, nach dem Text aber weniger als 48^m. Wiederum würde eine Verminderung der empirischen Korrektur um $30–40^m$ die Zeitangabe retten, aber bei einer etwas weiteren Interpretation des Ausdrucks *τῆς πρώτης ὥρας προεληλυθυίας* würde eine Verminderung um etwa 20^m genügen.

Es ist selten, daß Finsternisberichte so scharfe Schranken für die Korrekturen zu den Tafeln liefern wie diese beiden. Deswegen erschien es mir wichtig, den Beobachtungsort sicherzustellen.

---

[10] Oppolzer a. O. 32.

Die Freiheit der Entscheidung in der «consolatio philosophiae» des Boethius*

Von Ernst Gegenschatz, Zollikon/Zürich

Schopenhauer hat in seiner berühmten Preisschrift «Über die Freiheit des menschlichen Willens» die Behauptung aufgestellt, die Alten hätten eines der «tiefsten und bedenklichsten Probleme der neueren Philosophie» – gemeint ist die Frage nach der freien Entscheidung – «noch nicht zum deutlichen Bewußtsein gebracht».

Diese Feststellung mag zutreffend sein, wenn der antiken Betrachtung die kaum mehr übersehbare, verästelte Problemanalyse der Gegenwart gegenübergestellt wird. Eine in unseren Augen auch nur annähernd erschöpfende Behandlung der Willensfreiheit in ihren komplexen Bezügen zu Psychologie, Ethik, Metaphysik und Religion fehlt dem Altertum tatsächlich. Die Schopenhauersche Behauptung ist aber kaum haltbar, wenn wir nur nach dem Problembewußtsein fragen. Hier läßt sich leicht zeigen, daß die grundsätzliche Frage schon in der Antike mit aller Dringlichkeit gestellt und bedacht worden ist, mag auch die jeweilige Fassung verengt und einfach anmuten. Wesentlich bleibt – und in welchem Bereich, wenn nicht im philosophischen, ist dies ausschlaggebend –, daß die Frage, ganz abgesehen von den übereilten Lösungen, überhaupt entdeckt worden ist.

Daß allerdings auch diese nicht schon in den Anfängen der Philosophie zu suchen ist, liegt nicht nur im Wesen antiken Denkens, sondern vor allem in der Problematik der Willensfreiheit selbst. Wir haben es bei ihr nicht mit einem philosophischen Gegenstand zu tun, der sich im methodischen Fortschreiten menschlichen Forschens, soweit dies in der Philosophie überhaupt möglich ist, als selbständiger Blickpunkt aufdrängt. Willensfreiheit ist vielmehr ihrem Wesen nach ein Grenzproblem, eine unvorhergesehene Konsequenz nach scheinbarer Bewältigung philosophischer Räume, eine Kluft, die sich auftut, wenn verschiedene Bereiche zu einer Einheit zusammengefaßt werden sollen.

Dies zeigt sich schon am Grundverhalten des Menschen in seinem Streben nach Bewältigung der Welt, die ihm aufgegeben ist. Als erkennendes Wesen ist er darauf angewiesen, Gesetzmäßigkeiten zu finden, er will Ordnung schaffen, im Chaos den Kosmos sehen, als tätiges Wesen aber soll er seiner spezifischen Natur entsprechend freie Entscheidungen treffen – und eines Tages entdeckt er, daß die Forderung nach einer irgendwie durchgeordneten Welt seinem ebenso primären Anliegen, frei zu handeln, widerstreitet, weil auch seine Handlungen der gesuchten Ordnung verfallen müssen. Zwei elementare Voraussetzungen geraten miteinander

* Vortrag an der 40. Jahresversammlung des Schweizerischen Altphilologenverbandes in Baden am 28. September 1957.

in Konflikt: das Axiom des *βίος θεωρητικός* stellt die Basis des *βίος πρακτικός* in Frage und umgekehrt; und je reicher die beiden Bereiche entwickelt sind, um so größer wird das Dilemma, so daß alles Bemühen darauf gerichtet sein muß, die Kluft zu überbrücken. Dieses Ringen hat etwas Unheimliches, weil es plötzlich wieder an den Anfang zurückwirft und alles bisher Erreichte als nichtig erscheinen läßt. Die Philosophiegeschichte erweist sich denn auch unter diesem Gesichtspunkt als nicht abreißende Kette von Versuchen, den Graben zu schließen, ohne daß das Anliegen je etwas von seiner Dringlichkeit verloren hätte.

Geht man nun mit den angedeuteten Voraussetzungen an die antike Philosophie heran, dann muß es fast selbstverständlich erscheinen, daß in der ersten Periode, die vornehmlich dem Erkennen einer kosmischen Ordnung hingegeben ist, die Frage nach der Willensfreiheit noch nicht auftaucht. Erst die Zeit der Sophisten und des Sokrates, die menschliches Tun zum Gegenstand wissenschaftlicher Erörterung macht, legt die Grundlagen zur Erfassung der Willensfreiheit, greifbar vor allem im Forschen des Sokrates nach der Freiwilligkeit des Unrechttuns. Allerdings bleibt die Diskussion im Bereich der ethischen und psychologischen, d. h. der Wahlfreiheit stehen; dasselbe gilt auch für Aristoteles, welcher der Wahlfreiheit die bekannten Kapitel in der Nikomachischen Ethik widmet, ohne aber zur metaphysischen Freiheitsfrage vorzustoßen, bei der er die Vereinbarkeit mit seinem sonstigen Weltdeterminismus zu erörtern hätte. Eine metaphysische Verankerung im Sinne eines Zusammensehens der beiden von der Philosophie bisher erfaßten Räume glaubt man bei Platon zu finden, vor allem im Schlußmythos der Politeia, der eine präexistentielle freie Lebenswahl postuliert, auf die dann eine dem Zwang verfallene Daseinsform zu folgen hätte. Im Sinne einer bewußten Antwort auf die Willensfreiheitsfrage ist der Mythos allerdings erst im Neuplatonismus gedeutet worden, und damit wissen wir nicht, in welcher Bewußtseinshöhe das Problem bei Platon tatsächlich zu suchen ist. Daß er die freie Entscheidung in irgendeiner Form voraussetzt, gehört zum Wesen seiner Philosophie.

In ihrer ganzen Schwere ist die Problematik, ob der Mensch in seinen Entscheidungen wirklich frei sei, erst von der Stoa erfaßt worden, wobei vor allem durch die Kontroversen mit den übrigen Schulen, den skeptischen Akademikern und den Epikureern, die Schwierigkeit ins volle Bewußtsein rückte. Einerseits können ja die Stoiker nicht genug die Zwangsläufigkeit des Weltgeschehens betonen, in dem – mit Ausschluß des Zufalls – eine unverbrüchliche Kausalität herrschen soll, anderseits ist die Bestimmung des Menschen als eines sittlich, d. h. frei handelnden Wesens eines ihrer dringlichsten Anliegen, und die Gegner haben denn auch den Widerspruch, der sich aus den zwei Postulaten ergibt, mit Vehemenz herausgestellt, was natürlich die Stoiker veranlaßte, mit größtem Aufwand an Scharfsinn die Vereinbarkeit beweisen zu wollen, ohne allerdings letzten Endes in der Freiheit mehr als die innere Zustimmung zum äußeren Geschehen fassen zu können. Bekannt ist diese stoische Lehre von der *συγκατάθεσις* für uns vor allem in jener überspitzten Sentenz des Seneca: *ducunt volentem fata, nolentem trahunt.*

Die Schwierigkeit der stoischen Verteidigung war besonders groß, weil das vorausgesetzte Weltbild die Vereinbarkeit der beiden Forderungen in verschiedenen Ebenen fragwürdig erscheinen ließ. Einmal galt es, die Freiheit des sittlichen Wesens gegen die *series causarum*, zusammengefaßt in der *εἱμαρμένη*, dem *fatum*, sicherzustellen. Sie halfen sich mit der Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen, die dem Menschen das Mitspielen im Kausalgefüge ermöglichen sollten, während Epikur, um die Freiheit zu retten, die er als unmittelbare Erfahrungstatsache ansah, in seinem System das feste Kausalgefüge opferte und dem ursachelosen Zufall eine Stelle einräumte, populär geworden in seiner von den Gegnern verspotteten Theorie der Deklination der Atome aus der geraden Fallrichtung.

Das stoische Weltbild erschöpft sich aber nicht nur in einem Kausalgefüge. Die im *fatum* vereinten Kausalreihen sind gleichzeitig Ausdruck einer zweckgerichteten, planvollen Schöpfung der göttlichen *πρόνοια*, der *providentia*. Im stoischen Weltbild steht kausales Geschehen im Dienste eines finalen. Im kausalen Naturzusammenhang fassen wir auch Gott.

Damit brechen zwei neue Schwierigkeiten auf. Nach dem *consensus gentium* ist Gott, sofern man sein Wesen analog dem unseren in einen *βίος πρακτικός* und *θεωρητικός* auseinanderlegt, allmächtig und allwissend. Diese beiden Eigenschaften Gottes aber stehen im Widerspruch zur Willensfreiheit. Ein Gott, der alles ordnet und nach einem festen Plan prädestiniert, schließt eine autonome Entscheidung des Menschen aus. Hier bricht zudem das aufregende Problem der Theodizee auf: Gott trägt, wenn der Mensch in seinem Handeln unfrei ist, auch die Verantwortung für das Böse unseres Tuns. Nicht minder aber ist die Freiheit der Entscheidung durch Gottes Allwissen gefährdet, zu dem, soll es vollkommen sein, selbstverständlich auch das Wissen um die Zukunft gehört. Damit aber wird wiederum unsere Freiheit zur bloßen Fiktion, weiß doch Gott zum voraus, wie unsere Entscheidungen ausfallen werden. Die Diskussion hat sich vor allem bei der Erörterung der Mantik ergeben, denn durch Zeichen und Orakel kann der allwissende Gott auch dem Menschen einen Blick in die Zukunft verstatten.

Fassen wir die aufgezeigten Schwierigkeiten nun zusammen, dann haben wir den Rahmen gewonnen, in den, vor allem durch die Auseinandersetzungen der Stoa, die Willensfreiheitsfrage in der Antike gestellt ist, denn aus der Verschlingung in die Probleme des den Zufall negierenden *fatum* und der *providentia* hat sich im Altertum unsere Frage nicht mehr zu lösen vermocht, auf Kosten natürlich der anderen Bezüge, die wir heute mitzusehen gewohnt sind. Dies gilt für die Anfänge des christlichen Denkens, gilt aber auch für die gesamte spätere heidnische Philosophie, die im Platonismus in einem Bett zusammengeflossen ist. Immer wieder wird unter dem Titel *εἱμαρμένη* oder *πρόνοια* auch das *ἐφ' ἡμῖν* miterörtert; so lautet griechisch der bei den Stoikern zum Fachausdruck gewordene Terminus, den wir lateinisch mit *liberum arbitrium* wiederzugeben gewohnt sind.

In den damit umrissenen Zusammenhang gehört nun auch eines der meist

gelesenen Bücher des ausgehenden Altertums, die *consolatio philosophiae* des Boethius; es soll im folgenden unser Anliegen sein, an Hand dieses Werkes einen Ausschnitt aus dem Ringen der Spätantike um die Rettung der Willensfreiheit vorzuführen. Dazu ist allerdings eine methodische Vorbemerkung unerläßlich: Der Römer Boethius ist, so sehr wir auch seine Gelehrsamkeit bewundern mögen, kein selbständiger Denker. Er fühlt sich einer großen Tradition verpflichtet; ähnlich, wie es schon Cicero getan hat, verarbeitet er überliefertes Material in sein Werk. So ist natürlich die Quellenfrage von größtem Interesse. Die Forschung hat sich denn auch schon lange um diese Sichtung bemüht. Für uns aber soll dieser Gesichtspunkt ganz außer Betracht fallen, vielmehr wird unser Bemühen darauf gerichtet sein, die Behandlung, die Boethius dem Thema angedeihen läßt, als in sich geschlossenes Gebilde zu begreifen, im Glauben, daß es die *consolatio* verdiene, für sich selbst ernst genommen zu werden. Diese Betrachtungsweise hat gerade bei Boethius ihre besondere Berechtigung. Man kennt die Bedeutung der *consolatio philosophiae* für das Mittelalter: sie wurde geliebt nicht als das Machwerk eines Kompilators, sondern als das Buch eines Mannes, der sich selbst zu trösten versuchte und dadurch zum Trost für andere wurde. Eher also in der Rolle des mittelalterlichen Lesers denn eines quellenhungrigen Philologen wollen wir an unsere Aufgabe herangehen. Auch so noch ist der Zugang für uns nicht allzu leicht. Das liegt einerseits in der nicht ohne weiteres verständlichen Denkart der Spätantike, die vor allem in ihrer Hinneigung zum Theologischen den modernen Menschen fremd anmutet. Dazu kommt, daß Boethius, so wohl komponiert sein Werk als ganzes ist, seine Darlegungen nicht streng systematisch ordnet, so daß nicht jeder Gedanke an seinem erwarteten Ort steht. Wir werden darauf bedacht sein, von dieser Schwierigkeit möglichst wenig spüren zu lassen.

Die äußeren Daten für die Entstehung der *consolatio* sind allbekannt: Boethius, vornehmer römischer Familie angehörend, ein Mann auf der Höhe der Bildung seiner Zeit, Verfasser bedeutender Werke, erlebt im ostgotischen Reich Theoderichs eine glanzvolle Laufbahn, bis er plötzlich, sicher zu Unrecht, des Hochverrates angeklagt und zum Tode verurteilt wird. Das Urteil wird nach langer Kerkerhaft vollstreckt, und im Gefängnis schreibt er seinen «Trost der Philosophie», eine Schrift, in welcher der großartige Versuch unternommen wird, innerlich mit einem Schicksal fertig zu werden, das äußerlich unabwendbar ist, ganz im Sinne der *συγκατάθεσις* der Stoiker, die sich vom Schicksal nicht ziehen, sondern führen lassen wollen.

In einem breit ausholenden Gespräch zwischen der Philosophie, die als Frauengestalt in den Kerker tritt, und dem Verurteilten spielt sich dieser Vorgang in fünf Büchern vor uns ab. Ausgangspunkt ist die Verzweiflung über das dem Boethius angetane Unrecht, das für ihn Symptom einer Mißordnung im Menschenbereich überhaupt wird. Während sonst in der Schöpfungsordnung Gottes alles seinen wohlerwogenen Platz einnimmt, ist der Mensch in seinem Tun daraus verbannt. Es ist das Anliegen des zweiten bis vierten Buches der *consolatio*, diese Kluft, die

aufgerissen scheint, zu schließen; und da des Boethius Klage durch den Verlust seiner Glücksstellung im Leben ausgebrochen ist, geht das Ringen um den Glücksbegriff. Zwei Bereiche zeichnen sich dabei ab: das Machtgebiet der gebenden und nehmenden *fortuna* und die Welt des Sittlichen, welcher der Mensch seinem Wesen nach zugeordnet ist, wobei in der Hierarchie der Werte das Gute, das mit Gott identisch ist, die Spitze bildet. Da aber das Gute auch dem wahren Glück gleichzusetzen ist, entzieht sich die *vera beatitudo* dem Einfluß der *fortuna* und findet ihre Stelle in der sittlichen Welt, in der gutes und böses Tun – als darin mitenthalten – gerechte Belohnung und Strafe finden.

Damit aber will sich Boethius nicht zufrieden geben. Im Bereich des äußeren Geschicks, der *fortuna popularis*, bleibt das Bild einer *iniusta confusio* bestehen, und dieser Eindruck führt nochmals zu einem Tiefpunkt in der Einstellung zur Welt. Ist Gottes Dasein bisher ausdrücklich von jedem Zweifel ausgenommen worden, so sagt Boethius nun in verhaltener Skepsis: *minus etenim mirarer, si misceri omnia fortuitis casibus crederem. nunc stuporem meum deus rector exaggerat*[1].

Die Philosophie allerdings tut diesen Zweifel als Ausdruck bloßer Ignoranz ab und entwickelt darauf ein metaphysisches Bild, in dem das Weltgeschehen mitsamt der scheinbaren Unordnung menschlicher Schicksale sich zu einer Ordnung zusammenfindet und auch das äußere Glück der Bösen sowie das Elend der Guten von einer dem Menschen nicht zugänglichen Warte aus seinen Sinn bekommt. Wir haben auf diese Ausführungen nicht einzugehen, für uns ist allein das Weltbild wichtig, in welches die angedeuteten Gedanken eingebettet sind.

Die Erörterung erhebt sich damit zu etwas Neuem; auch Boethius empfindet es ausdrücklich so, wenn er von der Philosophie sagt, daß sie *velut ab alio orsa principio*[2] ihre Gedanken dargelegt habe.

Vorausgeschickt wird eine Art Inhaltsangabe des Stoffes, der zur Behandlung steht: *in hac ⟨materia⟩ enim de providentiae simplicitate, de fati serie, de repentinis casibus, de cognitione ac praedestinatione divina, de arbitrii libertate quaeri solet*[3]. Wir erkennen in dieser Aufzählung die Begriffe wieder, die wir vorhin als für die antike Diskussion um die Willensfreiheit konstitutiv herausgestellt haben: *providentia, fatum* im Sinne der *series causarum*, ursachloser Zufall – das muß *repentinus casus* sicher bedeuten – und wieder die beiden Wesensseiten der Gottheit als wissender und ordnender Macht. Als letztes Glied – und damit den andern nicht nur nach-, sondern auch gegenübergestellt – die *libertas arbitrii*.

Um diese Aufzählung zu vereinfachen, läßt sich vorerst der *casus*, der Zufall, als Alternativbegriff zu *series causarum* beiseite lassen. Setzt man weiter in Rechnung, daß *providentia* einige Zeilen später der *ratio divina*[4], gelegentlich auch *deus* selbst[5] gleichgesetzt wird, dann erweisen sich *cognitio* und *praedestinatio divina* als Ausfaltungen der *providentia*, wobei *cognitio* die passive, bloß wissende, *prae-*

[1] IV 5, 5 (Zitate nach der Ausgabe im *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* LXVII. rec. G. Weinberger, Wien/Leipzig 1934).
[2] IV 6, 7. [3] IV 6, 4.
[4] IV 6, 9. [5] Deutlich V 3, 4.

destinatio hingegen die aktive, ordnende Seite der *divina providentia*, des Vorausseheens Gottes, umschreiben. So dürfen wir das, was Boethius vorzulegen hat, summarisch als *de providentia, de fato, de arbitrii libertate* zusammenfassen; mit andern Worten: der Rest der *consolatio*, von der zweiten Hälfte des vierten Buches an, erweist sich als eine Art Traktat über ein Thema, wie es in dieser Zusammenstellung schon mehrfach behandelt worden ist, so z. B. vom Neuplatoniker Proklos, von dem – allerdings für uns nur noch in einer lateinischen Übersetzung – eine Schrift vorliegt, deren Titel griechisch gelautet hat: *περὶ τῆς προνοίας καὶ τῆς εἱμαρμένης καὶ τοῦ ἐφ' ἡμῖν.*

Die ausführliche Aufzählung der Problemteile darf indessen hinter dieser Vereinfachung nicht vergessen werden; sie kann uns vielmehr als Führerin durch die nicht immer ganz leicht zu übersehenden Darlegungen des Boethius dienen, handelt es sich doch, wie er selber sagt, um eine überaus komplizierte Frage, *cui vix exhausti quicquam satis est. talis namque materia est, ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae velut hydrae capita succrescant*[6].

Versuchen wir nun, soweit wir darauf angewiesen sind, die wesentlichen Züge des vorgetragenen Weltbildes zu erfassen. Es trägt die typischen Merkmale der neuplatonischen Metaphysik, von der Boethius, wie das für jene Zeit nicht anders zu erwarten ist, abhängt. Wichtig ist dabei für uns, daß wir nochmals an die Ausgangslage erinnern. Boethius sucht in der Welt, die sich wenigstens teilweise einer sinnvollen Ordnung zu entziehen scheint, den inneren Zusammenhang. Er findet ihn, und das ist die Grundlage aller weiteren Spekulationen, in der *divina mens*[7], im göttlichen Geist. Er ist es, der den Dingen ihren *modus*[8], das Gesetz des Verhaltens, festlegt. Dieser *modus* nun kann verschieden erfaßt und damit auch verschieden benannt werden. Betrachtet man ihn in der Reinheit der *divina intellegentia*, heißt er *providentia*, geht man von dem aus, was ihm unterliegt, wird er *fatum* genannt[9]. Vorläufig also fallen, wie das im monistischen Weltbild der Stoa seinerzeit zwanglos möglich war, *providentia* und *fatum* zusammen. Bei näherem Zusehen aber werden die Begriffe, entsprechend dem platonischen Dualismus, zum Symbol zweier Bereiche, wobei deren Zusammengehörigkeit gerade durch die Zweieinigkeit von *providentia* und *fatum* wiederum gewährleistet wird.

Fassen wir die Merkmale: *providentia* verhält sich zu *fatum* wie Sein zu Werden[10]. Daraus ergeben sich die weiteren Attribute[11]. Zur *providentia* gehört die *simplicitas*, verstanden als Gegenbegriff zur Vielfalt des *fatum*. Entsprechend ordnen sich Ruhe und Bewegung den beiden Seiten des statuierten *modus* zu. In ihrer der Bewegung entrückten Ruhe nun legt die *providentia* für alles die Ordnung fest (*cuncta disponit*), während das *fatum* diese den beweglichen Dingen anhaftende Ordnung

[6] IV 6, 2–3.
[7] IV 6, 7.
[8] IV 6, 8.
[9] ibid.
[10] IV 6, 17.
[11] IV 6, 8–10.

(*dispositio rebus mobilibus inhaerens*) selbst präsentiert. Die *providentia* umfaßt alles zugleich (*cuncta pariter*), das *fatum* begreift in sich das in Raum und Zeit Verteilte (*locis ac temporibus distributa*). Die Entfaltung in der Zeit zeigt sich im Blick der *providentia* als geeint, umgekehrt ist die Einheit im *fatum* zeitlich entfaltet. Boethius veranschaulicht das Besondere an *providentia* und *fatum* im Bild rotierender, konzentrischer Kreise[12]. Der Mittelpunkt, unbewegt, ausdehnungslos, entspricht der *providentia*, während die Kreise, das *fatum*, je weiter sie vom Mittelpunkt entfernt sind, in ihren einzelnen Punkten entsprechend größerer Bewegung in weiteren Räumen verfallen sind, wobei trotzdem die Kreise ihrerseits als Entfaltung des Mittelpunktes aufgefaßt werden können, wie umgekehrt der kleinste Kreis mit dem Mittelpunkt zusammenfällt.

Das Zusammenspiel zwischen beiden verdeutlicht Boethius am seit jeher beliebten Bild der Entstehung eines Kunstwerkes: *sicut enim artifex faciendae rei formam mente praecipiens movet operis effectum et, quod simpliciter praesentarieque prospexerat, per temporales ordines ducit, ita deus providentia quidem singulariter stabiliterque facienda disponit, fato vero haec ipsa, quae disponit, multipliciter ac temporaliter amministrat*[13].

Dieser im *fatum* auseinandergereihten Ordnung der *providentia* ist alles unterworfen. Sie regelt den Naturverlauf, mehr noch: *haec actus etiam fortunasque hominum indissolubili causarum conexione constringit*[14]. Alles steht unter einer Ordnung, und diese wiederum geht auf die *providentia* und damit auf Gott zurück.

Diese Darlegungen, die alle noch im vierten Buch zu finden sind, könnten, wenn man vom Grundanliegen der *consolatio* ausgeht, das Werk beschließen. Das fünfte Buch erscheint denn auch in dieser Betrachtungsweise als eine Art Anhang, in dem nicht Neues dazugewonnen, vielmehr Bedenklichkeiten, die sich im bisher Erreichten verborgen halten, beseitigt werden sollen. Boethius deutet es selbst an. Die Philosophie will sich – so beginnt das fünfte Buch – der Behandlung neuer Gegenstände zuwenden. Was darunter zu verstehen ist, erfahren wir nie, denn Boethius erinnert sie daran, daß sie vorhin[15] – wir haben die Stelle schon kennengelernt – auf die Verschlingung der *providentia*-Frage mit mehreren anderen hingewiesen habe; und da das vierte Buch die Beziehung zum *fatum* klargestellt hat, ist nach der dort gegebenen Aufzählung eine Erörterung des Zufalls das nächste Anliegen.

Gibt es ihn, und was ist darunter zu verstehen? fragt Boethius. Die Antwort[16] ist ein zuerst bestechendes Spiel mit Definitionen, gehandhabt nach der bekannten Schulregel: *definitio fit per genus proximum et per differentiam specificam. Genus proximum* ist *eventus*, Vorgang. Eine dem herkömmlichen Sinn des Zufalls entsprechende Bestimmung der spezifischen Differenz müßte dann lauten: *productus*

[12] IV 6, 15.
[13] IV 6, 12.
[14] IV 6, 19.
[15] IV 6, 3–4.
[16] V 1, 8–19.

temerario motu – oder negativ ausgedrückt: ⟨*productus*⟩ *nulla conexione causarum.* Diese Definition aber kann, so lehrt die Philosophie, nur ein leeres Wort sein. Sie widerspricht dem schon von den Alten erarbeiteten Satz, daß aus nichts nichts entstehe, angewendet hier nicht auf die Welt des Stofflichen, sondern auf das tätige Grundprinzip, d. h. Gott, der alles in eine Ordnung bannt. Deshalb wird, in Anlehnung an Aristoteles[17], die spezifische Differenz neu umschrieben. Die Definition lautet jetzt: *casus* = *inopinatus ex confluentibus causis in his, quae ob aliquid geruntur, eventus.* Das heißt mit andern Worten, der Zufall wird zu einer bloß subjektiven Angelegenheit, ähnlich wie die Stoiker ihn als *αἰτία ἄδηλος ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ* bestimmen. Auf diese Weise bleibt, und das ist natürlich das Ausschlaggebende, die durchgehende Kausalität der Welt unangetastet; es gibt auch, allerdings nur dem Namen, nicht der Sache nach, den Zufall. Denn selbstverständlich haben diejenigen Philosophen, die dem Zufall in der Welt seinen Platz einzuräumen suchten, unter *casus* nur das verstehen wollen, was in der ersten, abgewiesenen Definition enthalten war: ein ursachloses Geschehen. Man erinnere sich an Epikur, der mit dem Zufall die freie Entscheidung als im Weltganzen denkbar erweisen wollte. Die Neufassung des Zufall-Begriffs, der nicht auf eine Widerlegung, sondern Bestätigung der durchgehenden Kausalität der Welt hinausläuft, rückt also zwangsläufig die im traditionellen Problembewußtsein damit verknüpfte Frage der freien Entscheidung in den Vordergrund. Von welcher Bedeutung diese für Boethius sein muß, ist leicht abzusehen. Seine Tröstung bestand ja zur Hauptsache in der Erkenntnis, daß das wahre Glück im sittlichen Bereich zu suchen sei, der ohne Entscheidungsfreiheit gegenstandslos ist.

Boethius erkennt die Bedrohung: *in hac haerentium sibi serie causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit?*[18] Die Philosophie antwortet mit einem apodiktischen Ja. Die Begründung[19] aber – das mag uns, die wir gewohnt sind, hier das Zentrum des Freiheitsproblems zu sehen, befremden – ist auffallend hastig und klischeehaft. Man spürt, daß es Boethius zur Erörterung von Schwierigkeiten hinzieht, die ihn mehr beunruhigen.

Man würde auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Kausalität und Freiheit eine Analyse erwarten, in der die zur Diskussion gestellten Begriffe miteinander in Beziehung gesetzt würden, vielleicht etwa im Sinne der stoischen Unterscheidung von Haupt- und Nebenursachen. Anstatt dessen führt Boethius die Frage nach der Freiheit auf eine ganz andere Basis hinüber. Sie wird aus der Natur des Menschen als eines Vernunftwesens abgeleitet und damit als existierend postuliert. Vernunftbesitz bedeutet Unterscheidungsfähigkeit. Durch sie erkennt der Mensch, was zu fliehen und zu meiden, d. h. was gut und böse ist. Im Sinne der intellektualistischen Ethik aber wird das Erkennen dem Wollen und Tun gleichgesetzt:

[17] *Phys.* II 4.
[18] V 2, 2.
[19] V 2, 3–10.

Fehlen ist Nichtwissen, Irrtum. Wir haben es also in dieser Antwort nicht, wie zu erwarten stand, mit der metaphysischen, sondern mit der ethischen Freiheit als der Freiheit zum Guten zu tun. Damit verschlungen aber ist die Wahlfreiheit oder, wie wir in unserem Zusammenhang sagen dürfen, die Freiheit zum Irrtum. Von hier aus findet Boethius nun den Weg zum Metaphysischen, indem er im Sinne des platonischen Phaidros-Mythos die Frage auf das Verhältnis Leib-Seele hinüberspielt. Eingehen der Seele – diese als Inbegriff der Vernunft gefaßt – in die Körperlichkeit bedeutet einen teilweisen Vernunftsverlust. Damit wird Unwissenheit und Irrtum möglich.

Von da aus läßt sich die Freiheit von der Kausalität wenigstens erahnen, allerdings nur, wenn wir zur Interpretation auf Früheres zurückgreifen. Wir haben jetzt einen Gedanken aus dem vierten Buch nachzutragen, der erst hier seine Bedeutung bekommt. Alles, was dem *fatum* unterworfen ist, heißt es dort[20], unterliegt auch der *providentia*, nicht aber umgekehrt. Verdeutlicht wird das im schon erwähnten Bild der konzentrischen Kreise[21], das von Boethius überhaupt nur deswegen eingeführt wird. Je weiter sich etwas vom Mittelpunkt entfernt, d. h. je mehr es der Entfaltung in Raum und Zeit verfallen ist, um so mehr ist es den Verknüpfungen des *fatum* ausgeliefert, je näher es umgekehrt dem ruhenden Mittelpunkt kommt, um so freier ist es vom Nacheinander der *series causarum* als dem Zwang des *fatum*. Da nun aber die Freiheit als Attribut der Vernunft und damit einer der Körperlichkeit, d. h. Ausdehnung entzogenen Größe erfaßt wird, gehört sie als Merkmal zu den Wesenheiten, die der *summa ratio*, also der im Mittelpunkt der Kreise befindlichen *providentia* unmittelbar unterstellt sind. Dazu gehört aber seiner Wesensbestimmung nach der Mensch, der nur sekundär körperlich ist. Damit jedoch ist seine Freiheit prinzipiell durch die Kausalität nicht gefährdet, mag auch die Körperlichkeit sie teilweise aufheben.

Wir haben auf die Bedenken, die sich sofort einstellen, nicht einzugehen, soll nicht die von Boethius selbst angestrebte Gewichtsverteilung der Probleme verschoben werden. Ihn drängt es – wir dürfen das Bild der Kreise bildhaft verwenden – zum Mittelpunkt vorzustoßen. Die Freiheit, die eben mit dem *fatum* fertig geworden ist, steht nun einer neuen Macht gegenüber, mit der sie sich auseinanderzusetzen hat, mit der *providentia*, die hinter und über dem *fatum* steht. Der Schluß schon des eben erörterten Abschnittes zeigt deutlich den Übergang an, wenn es heißt: *quae* – gemeint ist der Freiheitsverlust durch die Körperlichkeit – *tamen ille ab aeterno cuncta prospiciens providentiae cernit intuitus et ... praedestinata disponit*[22]. *cuncta prospiciens* und *praedestinata disponit* aber führen uns von selbst zu der schon mehrfach erwähnten Disposition zurück, die Boethius gibt. Es fehlen nach jener Aufzählung noch *cognitio* und *praedestinatio divina*, die wir als die beiden Seiten der *providentia* erkannt haben, wobei jetzt allerdings die *cognitio*,

[20] IV 6, 14.
[21] IV 6, 15–16.
[22] V 2, 11.

ohne daß es deutlich ausgesprochen wird, eine Verengung erfährt. Parallel zu *prae-destinatio* wird *cognitio* nur auf die Zukunft bezogen als *prae-notio* oder *praescientia*, wie die Termini lauten. Gottes Wissen um Gegenwart und Vergangenheit wird damit keineswegs bestritten, wohl aber als irrelevant beiseite gelassen. Erst später findet die Frage nach der *cognitio divina* wieder ihren vollen Umfang.

Die Problemstellung im *providentia*-Bereich ist damit fixiert: Wie verhält sich die *arbitrii libertas* zur *praedestinatio* einerseits, zur *praescientia* anderseits? Boethius greift nun als ihn offenbar besonders beunruhigend und zum Nachdenken zwingend das Zweite auf, ja dieses wächst zu einer so weit ausholenden Diskussion aus, daß dahinter der Bezug auf die *praedestinatio* verschwindet – mehr noch: diese Frage scheint nicht nur zurückzutreten, sondern im Problembewußtsein des Boethius sogar zu verblassen. Daran mag die Terminologie nicht unbeteiligt sein. Da *providere* zwanglos in der bloßen Bedeutung des erkennenden Voraussehens empfunden werden kann – Boethius verwendet von jetzt an *providentia* und *praescientia* synonym –, verengt sich die Bedeutung geradezu auf diesen Sinnteil. Der Inhalt des *providere* als des voraus Sorgens und Planens fällt weg.

Die Erörterung des göttlichen Vorauswissens selbst zerfällt in einen ersten, aporetischen Teil, der die Schwierigkeiten aufzeigt, und einen zweiten, systematischen, in dem die aufgeworfenen Probleme einer Lösung zugeführt werden sollen. Wir wenden uns nun dem ersten Teil zu, wobei uns vorbehalten sei, Werkstücke der zweiten Hälfte vorwegzunehmen, wenn sie jetzt zur Klärung beitragen.

Eine erste Gegenüberstellung[23] schon der Annahme, daß Gott alles vorauswisse, und der andern, daß eine freie Entscheidung realiter vorhanden sei, legt die Unvereinbarkeit beider Sätze nahe. Gottes Vorauswissen kann für das Zukünftige nur Notwendigkeit, im allgemeinen Sinne des Nicht-anders-sein-Könnens, bedeuten. Doch mit dieser vorläufigen Feststellung dürfen wir uns nicht begnügen.

Die erste Teiluntersuchung der aporetischen Behandlung knüpft vorerst an die Bemühungen früherer Denker an – *quidam* nennt sie Boethius. Der von jenen vorgeschlagene Ausweg wird zwar abgelehnt, die Erörterung des Lösungsversuchs hilft aber zur Verdeutlichung der Aporie. Verfolgen wir die Darlegung[24]: Wenn wir von der undifferenzierten Formulierung ausgehen, die *praescientia* mache das Zukünftige notwendig, so soll damit nicht gesagt sein, es liege von *praescientia* zu *futurum* das Verhältnis von Ursache zu Wirkung vor. Vielmehr ist, sofern man den *ordo causarum* sucht, die Beziehung umgekehrt.

Um dies zu übersehen, legt Boethius ein vereinfachtes Beispiel zugrunde. Damit nämlich das Verhältnis des Vorauswissens zum zugehörigen Vorgang erhellt werde, soll vorerst einmal vom Zukunftsfaktor abgesehen und nur das Phänomen des Wissens mit seinen Gesetzmäßigkeiten erforscht werden, d. h. *prae-scientia* wird mit Unterdrückung des *prae* als *scientia* untersucht.

Es gelte folgende Annahme: 1. jemand sitzt, 2. dem zugeordnet besteht die

[23] V 3, 3–6.
[24] V 3, 7–14.

Meinung, *opinio*, jemand sitze. Da die *opinio* dem *sedere* entspricht, besteht zwischen beiden ein Wahrheitsverhältnis. Es liegt die nicht ausgesprochene, aber für Boethius selbstverständliche Definition zugrunde, Wahrheit bedeute Übereinstimmung des Denkens oder Vorstellens mit seinem Gegenstand, bekannt in der scholastischen Formulierung der *adaequatio rerum et intellectus*.

Suchen wir nun zwischen *opinio vera* und *sedere* ein Kausalverhältnis, ergibt sich selbstverständlich, daß die *opinio* wahr ist, weil das *sedere* wirklich ist - *sedere* ist *causa* zu *opinio* –, nicht aber ist etwa die *opinio* Ursache des *sedere*, oder mit anderer Formulierung, die Boethius später[25] braucht: der *opinio* kommt nur der Charakter eines Zeichens zu. Dann aber gilt der Satz: *omne etenim signum tantum, quid sit, ostendit, non vero efficit, quod designat*[26]. (In der graphischen Darstellung des Gedankengangs [siehe Abb. 1] ist der *causa*-Bezug mit der Ziffer 1 bezeichnet.)

Stellen wir nun aber die Frage anders, nicht nach dem *ordo causarum*, sondern nach der im Verhältnis *vera opinio-sedere* enthaltenen *necessitas*, der Notwendigkeit des Nicht-anders-sein-Könnens. Jetzt verschiebt sich das Bild. Gehen wir von der Übereinstimmung von Sache und Meinung aus, folgt einerseits, natürlich nur im Sinne eines analytischen Urteils, die *necessitas veritatis* für die *opinio*, aber sofern diese eben wahr ist, anderseits auch die *necessitas sedendi*. Wahrheit und Wirklichkeit stehen in einem Reziprozitätsverhältnis (vgl. 2 in der graphischen Darstellung).

Diese Schlüsse lassen sich nun zwanglos auf ein Vorauswissen von Vorgängen, anders gesagt: auf ein Wissen um zukünftige Vorgänge anwenden. Ist eine Meinung wahr, d. h. gibt es vom zukünftigen Ereignis ein Wissen – für *vera opinio* läßt sich gleichbedeutend *scientia* einsetzen[27] –, so ergibt sich auch hier ein einfaches *causa*-, aber ein gegenseitiges *necessitas*-Verhältnis (vgl. 3 und 4 in der graphischen Darstellung).

Die *quidam* nun sahen nur den einfachen *causa*-Bezug und glaubten, damit sei das Dilemma zwischen *praescientia* und *arbitrii libertas* beseitigt. Die Analyse beweist aber, und damit wird ihre Theorie hinfällig, daß das Wissen das Zukünftige zwar nicht bewirkt, d. h. notwendig macht, wohl aber als notwendig zeigt.

Es tauchen aber tiefer gehende Schwierigkeiten auf. Eine erste ergibt sich aus der Betrachtung des Wesens des gewußten Vorgangs[28], im bisherigen Beispiel des Sitzens. Im Schema des Wissens um ein Gegenwärtiges ist dessen Zustandekommen vollkommen irrelevant. Das Sitzen, das in der Gegenwart als wirklich erfaßt wird, kann ebenso gut aus einer freien Entscheidung wie aus Zwang entstanden sein, die bisher festgestellte Notwendigkeit bezieht sich ausschließlich auf die Bedingtheit durch das Wissen, weshalb sie Boethius später[29] präzisierend *necessitas condicionis* nennt (vgl. 5). Jemand sitzt: von einem Punkt der Vergan-

[25] V 4, 10.
[26] V 4, 11.
[27] V 3, 18–21.
[28] V 4, 14–19.
[29] V 6, 27.

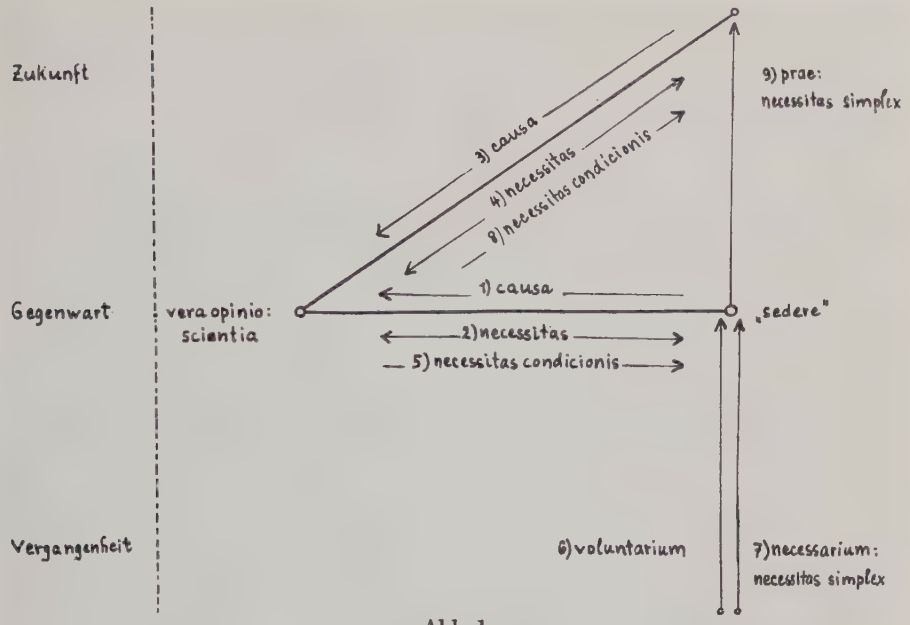


Abb. 1.

genheit aus gesehen, hätte auch das Gegenteil eintreten können, das zukünftige Sitzen war nur möglich, nicht notwendig, es sei denn, der Vorgang des Sitzens sei durch eine innere Notwendigkeit bestimmt gewesen, die Boethius mit dem Terminus *necessitas simplex* umschreibt[30].

Um die beiden Varianten zu illustrieren, braucht Boethius Bilder. Als besonders eindrücklich für einen nicht der *necessitas simplex* unterworfenen Vorgang nennt er das Wagenrennen im Zirkus[31]. Jede kleinste Bewegung der Wagenlenker ist Ausdruck ihrer Kunst, d. h. einer nicht mit innerem Zwang, sondern willentlich vollzogenen Handlung. Nur unter dieser Voraussetzung ist das Rennen sinnvoll, sonst würde lediglich eine Art Automat ablaufen, was keinen Zuschauer zu interessieren vermöchte. Davon unberührt bleibt die Tatsache, daß jede Phase des Rennverlaufs der *necessitas condicionis* untersteht, sofern der Blick des Zuschauers das Geschehen als wirklich erfaßt. Dem stehen Vorgänge gegenüber, die mit der *necessitas simplex* behaftet sind. Boethius verweist[32] auf den Sonnenaufgang, der naturgesetzlich feststeht und darum von der Vergangenheit aus nicht nur möglich, sondern notwendig war.

Die beiden Fälle heben sich damit ihrer Wesensstruktur nach deutlich voneinander ab. Der eine leitet sich her aus der *potestas facientium*, der andere aus der *necessitas rerum*[33], d. h. die Notwendigkeit liegt in der *propria natura*[34]. Von der Vergangenheit aus also ist der eine nur möglich und damit ein *voluntarium*[35], der

[30] ibid.
[31] V 4, 15–16.
[32] V 6, 22.
[33] V 6, 35.
[34] V 6, 29.
[35] V 6, 22.

andere aber ein *necessarium* im Sinne der *necessitas simplex* (vgl. 6 und 7). Von der Gegenwart aus aber fallen beide als wirklich zusammen, der Charakter des in der Vergangenheit nur Möglichen wird durch das gegenwärtige Wissen nicht tangiert oder, um es nach Boethius lehrsatzhaft auszudrücken: die *necessitas condicionis* zieht keineswegs die *necessitas simplex* nach sich[36].

Verschieben wir nun aber wiederum dieses Schema in die Zukunft, ergibt sich ein neues Bild. Selbstverständlich lassen sich analog auch für die Zukunft mögliche und notwendige Vorgänge annehmen. Sucht man ihnen jedoch ein Wissen, jetzt aber ein Vorauswissen, zuzuordnen, dann zeigt sich ohne weiteres, daß eine *praescientia* nur vom Notwendigen, nicht aber vom Möglichen anzusetzen ist, vorausgesetzt natürlich, daß wir unter Vorauswissen wiederum Wissen um etwas in der Zukunft Wirkliches verstehen wollen. Um vorausgewußt zu werden, muß sich bereits in der Gegenwart das Zukünftige als etwas erweisen, das nicht anders wird sein können; das ist aber nur beim seiner Natur nach Notwendigen der Fall. Wohl läßt sich ein Sonnenaufgang, nicht aber eine Wendung des Wagenlenkers vorauswissen. Für die *praescientia* gilt, daß die *necessitas condicionis* auch die *necessitas simplex* nach sich zieht. Dabei ist genau festzuhalten – wir werden darauf angewiesen sein –, wodurch dieses umgekehrte Verhältnis zustande kommt. Es ist ausschließlich das Zeitelement, das diese Wendung herbeiführt, anders ausgedrückt: in der *prae-scientia* ist es das *prae-*, nicht die *scientia*, das der *necessitas condicionis* auch die *necessitas simplex* einfügt (vgl. 8 und 9).

Die Folgen sind leicht abzusehen. Gehen wir für die Zukunft von Möglichem und Notwendigem aus, kann es nur ein teilweises, lückenhaftes Vorauswissen geben, was wir für den menschlichen Bereich auch ohne weiteres hinnehmen. Damit aber tritt plötzlich eine neue Komponente in die Diskussion. Bei den bisherigen Bemühungen stand ausschließlich das Objekt des Wissens im Vordergrund, jetzt führt der Problemgang von selbst dazu, auch das Subjekt miteinzubeziehen. Welche Konsequenzen ergeben sich, so muß die Frage lauten, wenn anstatt des Menschen Gott wissend ist, wenn also an Stelle eines irdischen ein metaphysisches Wesen die Rolle des Subjektes übernimmt? Dabei betrachtet Boethius Gott selbstverständlich in der aller metaphysischen Begriffsbildung eigenen Weise, die irdische Beschränkung aufhebt und die Negation zum Positiven macht; man denke an das einfache Beispiel der Gotteserfassung, wenn den sterblichen Menschen un-sterbliche Götter gegenübergestellt werden. Entsprechend kann, auf unser Problem übertragen, Gottes Wissen nicht den Einengungen unterliegen, die dem unseren zukommen.

Eine erste Folge, die von Boethius gar nicht besonders herausgehoben, vielmehr als selbstverständlich vorausgesetzt wird, müßte heißen, daß Gottes Vollkommenheit sein durchgehendes, lückenloses Wissen um die Zukunft verlangt. Mit den eben aufgewiesenen Begriffen aber ließe sich die Konsequenz, die daraus zu ziehen ist, einfach dahin formulieren, daß bei Annahme eines uneingeschränkten gött-

[36] V 6, 28.

lichen Vorauswissens umgekehrt für die Zukunft nur noch Vorgänge denkbar sind, die der *necessitas simplex* unterliegen; damit aber ist jedes *voluntarium* ausgeschlossen. Boethius beweist das anders, indem er allfällige Versuche bekämpft, in Gottes Vorauswissen Unsicherheitsfaktoren hineinzutragen. Es sei hier vermerkt, daß die Terminologie nicht eindeutig ist. *Certus* und *incertus* werden einerseits als Seinsweise verstanden und bedeuten dasselbe wie «notwendig» und «möglich»; ein eigener Terminus für «möglich» fehlt. Anderseits wird *certus* auch im Sinne der Erkenntnisweise verwendet, gleichbedeutend mit *verus*. *Certus* kann also sowohl die *necessitas simplex* als auch die *necessitas condicionis* umschreiben.

Eine Unsicherheit in der ersten Bedeutung ließe sich in der Seinsweise des zukünftigen Vorganges finden, indem Gottes Wissen Mögliches in der Zukunft wahrheitsgemäß als möglich erfassen würde[37]. Es läge dann ein wahres Wissen um ein Mögliches vor, wie sich dies in der Betrachtung eines Gegenwärtigen aus der Vergangenheit als denkbar erwies. Rein formal wäre damit der Begriff der *praescientia* nicht in Frage gestellt. Da aber das Mögliche in sich der Anlage nach mehr als eine Wirklichkeit enthält, würde das sachlich bedeuten, daß Gott weiß, daß er über die Zukunft nichts weiß. Für ihn aber ist eine solche Wissensweise unzumutbar, denn sein Vorauswissen käme dann jenem lächerlichen Seherspruch des Tiresias bei Horaz gleich: *quicquid dicam, aut erit aut non*[38]. Gottes Wissen kann im Sinne der metaphysischen Vollkommenheit nur ein Wissen um ein in der Zukunft Wirkliches, also jetzt schon Notwendiges sein, was zu dem vorhin festgestellten Ausschluß des *voluntarium* führt.

Der Unsicherheitsfaktor ließe sich auch in der zweiten Bedeutung denken, wenn Gott in der Zukunft Mögliches als notwendig ansehen würde[39], das *incertum* also im Wahrheitsverhältnis zu suchen wäre. Das würde aber nichts anderes bedeuten können, als daß Gott sich irrt. Dies anzunehmen, ist nicht nur lächerlich, sondern sogar ein *nefas*, mit Gottes Vollkommenheit noch weniger vereinbar. Wir könnten daher als eine Art Zwischenbilanz eine Definition der göttlichen *praescientia* herausstellen, die lauten müßte: lückenloses sicheres Wissen um Sicheres = lückenloses wahres Wissen um Notwendiges.

Damit ist allerdings für Boethius der Anspruch der metaphysischen Vollkommenheit nicht einmal voll befriedigt. Er stellt – und damit finden wir zum Anfang der *scientia*-Diskussion zurück – sogar das scheinbar Unbestrittene in Frage: von Gottes Wissen darf nicht einmal gelten, daß es im *causa*-Bezug durch das zukünftige Ereignis bedingt sei[40] (vgl. 3). Wir haben auf diesen Gedanken, der den Rahmen zu sprengen droht, vorerst nicht einzugehen, vielmehr ist es Zeit, die Folgerungen aus der Aporie zu ziehen.

Jede Stufe der Analyse hat die von Anfang an erwartete Unvereinbarkeit von *praescientia divina* und *arbitrii libertas* neu deutlich erwiesen. Die Folgen sind

[37] V 3, 24.
[38] Hor. *Sat.* II 5, 59.
[39] V 3, 23
[40] V 3, 15–16

unabsehbar. Boethius nennt das Allbekannte[41]. Die Verantwortlichkeit des Menschen fällt dahin, Belohnung und Strafe sind sinnlos. Die Verzweiflung trifft aber nicht nur den Bereich der *πρᾶξις*, sie verschont auch nicht die *θεωρία*, nämlich die Betrachtung des Göttlichen, die für Boethius wichtiges Anliegen ist. Hat der Vollkommenheitsanspruch zu den aufgezeigten Schlüssen geführt, zeigt die Ausdeutung der Aporie, daß gerade dadurch die Vollkommenheit Gottes wieder verletzt wird. Ist uns die Verantwortung für unser böses Tun genommen, fällt diese auf Gott zurück, ja Gott wird darüber hinaus gewissermaßen selbst der Gefangene seines vollkommenen Wissens, indem in der damit postulierten Determiniertheit seine eigene Freiheit in seiner Beziehung zum Menschen aufgehoben wird. All das auch nur zu denken ist wiederum Frevel.

In einem Gedicht[42], das die Aporie abschließt, umreißt Boethius die Situation. Zwei in sich geschlossene Wahrheiten sind miteinander unvereinbar, und so droht die Welt erneut ihre Ordnung zu verlieren, es sei denn – damit finden wir den Weg zum Lösungsteil –, der Fehler liege nicht in der Sache, sondern in unserer ungenügenden Erfassung der Zusammenhänge.

Wenden wir uns der Entwirrung des Knotens zu! Die Lösung ist in der Anlage der Aporie weitgehend vorbereitet. Die Analyse des Wissens hat nämlich die Rolle des Subjektes im Erkenntnisvorgang ahnen lassen. Diese Ansätze werden nun ausgeweitet und ins Prinzipielle erhoben.

Die gemeinhin geltende Auffassung, so argumentiert Boethius[43], geht dahin, daß das Erkennen vom Wesen des Erkannten abhängig sei. So haben es mit ihrer Theorie von der unbeschriebenen Seelentafel die Stoiker gelehrt, die allerdings in diesem Zusammenhang als geistesschwache Greise verspottet werden[44], denn, so lautet der Satz, der wohl zu den bedeutungsvollsten in der Philosophie zu zählen ist: *omne enim, quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem*[45]. Von hier aus kann der Ausweg aus der Aporie gefunden werden.

Um die verschlungene Beweisführung zu übersehen, empfiehlt es sich, vorerst den metaphysischen Hintergrund beiseite zu lassen und die empirischen Gegebenheiten zu verfolgen. Dabei soll die Aufmerksamkeit zuerst den verschiedenen Erkenntnisfähigkeiten und dann den zugehörenden erkennenden Wesen gelten. Vorauszuschicken ist, daß unter Erkenntnis nicht etwa eine Vernunftstätigkeit verstanden werden soll, vielmehr braucht Boethius *cognitio* in der allgemeinsten Bedeutung der Objektserfassung.

Mit einem einprägsamen Beispiel wird die Grundlage anschaulich gemacht[46]. Man denke sich – wir bleiben im einfachsten Bereich – das Erkennen einer Run-

[41] V 3, 29–36.
[42] V m. III.
[43] V 4, 24
[44] V m. IV, 1–9.
[45] V 4, 25.
[46] V 4, 26.

dung durch Gesichts- und Tastsinn. Der eine begreift die Kreisform aus der Ferne, als Ganzes auf einmal, selbst ruhend, der andere aber in unmittelbarer Berührung, Teil für Teil, im Nacheinander einer Bewegung. Entsprechend sind die Unterschiede, wenn wir von den Wahrnehmungen der Sinne zu den andern Erkenntnisarten fortschreiten, zur Vorstellung, die, ohne an das Stoffliche gebunden zu sein, das Einzelne erfaßt, und zur Vernunft, die das Allgemeine zu sehen vermag[47]. Dabei stehen *sensus*, *imaginatio* und *ratio* in einer Rangordnung übereinander, in der bestimmte Gesetze gelten[48]. Die höhere Erkenntnisart erfaßt neben ihrem eigenen auch die Bereiche der unteren Erkenntnisarten, und zwar auf die ihr eigene Weise – nicht aber umgekehrt. So erkennt die Vernunft das Sinnliche und Vorstellungshafte als Allgemeines. Das Allgemeine aber ist den Sinnen und der Vorstellung nicht zugänglich, was diese – Boethius schildert es in einer Art Fabel – dazu verleiten könnte, den Bereich der *ratio* als eitle Erfindung abzutun.

Ordnet man nun den verschiedenen Erkenntnisweisen erkennende Wesen zu, dann bleiben die unbeweglichen Lebewesen, wie etwa die Meermuscheln, auf den Bereich der Sinne beschränkt; für die beweglichen Tiere kommt die Vorstellung dazu, für den Menschen schließlich, seiner Definition als *animal rationale* gemäß, die *ratio*[49].

Durch Analogieschluß gelangt man von hier aus in den metaphysischen Raum. Nehmen wir über dem Menschen wieder ein höheres Wesen, also Gott, an, dann muß auch diesem eine eigene Erkenntnisweise zugeordnet sein. Boethius nennt sie die *intellegentia*[50]. Diese ist wiederum, so haben wir gelernt, aus dem Wesen des Erkennenden, d. h. Gottes, abzuleiten: *intueamur nunc, quantum fas est, quis sit divinae substantiae status, ut quaenam etiam scientia eius sit, possimus agnoscere*[51].

Gottes Dasein, so wird in einer Art Beweis *e consensu gentium* argumentiert, ist nach der Meinung aller denkenden Menschen ewig[52]. Zu untersuchen ist also, was unter Ewigkeit zu verstehen sei. Die folgende Deutung[53] des Begriffs wird zeigen, daß auch hier wieder eine typische metaphysische Begriffsbildung im Sinne einer Aufhebung irdischer Beschränkung vorliegt.

Ewigkeit muß selbstverständlich von der Zeit aus begriffen werden, wobei sich zwei Zeiterfassungen und entsprechend zwei metaphysische Hypostasen abheben lassen. Faßt man irdisches Leben als Strecke auf einer Zeitlinie, dann bedeutet eine erste Aufhebung der Beschränkung die Verlängerung der Strecke nach beiden Seiten ins Unendliche. Nach allgemeiner antiker Zeiterfassung kann damit allerdings nicht eine ins Unendliche mündende Gerade gemeint sein, vielmehr müssen sich Anfang und Ende zum Kreis schließen. Obwohl damit der Inbegriff des unbeschränkten Zeitverlaufs erfaßt ist, dürfen wir dafür noch nicht das Attribut

[47] V 4, 27–29.
[48] V 4, 31–37.
[49] V 5, 2–4.
[50] V 4, 30.
[51] V 6, 1.
[52] V 6, 2.
[53] V 6, 3–14.

aeternus, sondern nur *perpetuus* gebrauchen, wenngleich – so hätten wir hinzuzufügen – damit bereits der populäre Ewigkeitsbegriff erfüllt wäre. Für die *aeternitas*, wie sie Boethius verstanden haben will, wird eine differenziertere Zeitanalyse entwickelt. Auf der Zeitlinie oder, wie wir jetzt dafür sagen wollen, dem Zeitkreis, bewegt sich alles, was in der Zeit lebt, in seiner Gegenwart vorwärts, wobei diese Bewegung einen Punkt des Zeitkreises nach dem andern durchläuft, den einen verlierend, den andern noch nicht erfassend. Wir leben in einem *mobile transitoriumque momentum*[54]. Auch wenn man entsprechend der ersten Aufhebung der Beschränkung dieses Vorwärtseilen ohne Anfang und Ende sein läßt und ein in der Zeit unbegrenztes Leben annimmt, so bleibt doch, daß eine solche Daseinsform aus der Zahl der Punkte immer nur einen besitzt. Dem gegenüber läßt sich nun – in nochmaliger Aufhebung der Beschränkung – eine Existenzweise erahnen, in der alle Punkte der Kreislinie gleichermaßen zur Verfügung stehen, d. h. gegenwärtig sind, die aufeinanderfolgenden Punkte des Kreises also im Mittelpunkt in eins zusammenfallen. Damit haben wir für Boethius den Ewigkeitsbegriff gewonnen, dessen Definition lautet: *aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*[55]. Die beiden Stufen der Begriffsbildung sind in *vita interminabilis* und *tota simul et perfecta possessio* noch leicht zu fassen. So ist, sollen wir mit empirischen Begriffen umgehen, Gottes Dasein eine Art Gegenwart, sofern für Gegenwart als konstitutives Merkmal die *possessio* zu gelten hat. Gegenüber unserer Gegenwart allerdings ist diejenige Gottes, ganz im Sinne des metaphysischen Anliegens, vollkommen, da wir nur einen Punkt des Zeitverlaufs, Gott aber alle Punkte in einem besitzt, d. h. gegenwärtig hat. Unsere Gegenwart ist also in ihrem Vorwärtseilen nur ein unvollkommenes Abbild der ruhenden Gegenwart Gottes, wie – hier steht die bekannte Definition aus dem Platonischen Timaios im Hintergrund – die Zeit das bewegte Abbild der Ewigkeit ist, indem diese in ihrem ruhenden Sein vom bewegten Nacheinander der immer im Werden begriffenen Zeit nachgeahmt wird.

Damit stehen wir wieder bei Formulierungen, die wir schon bei der Erörterung von *providentia* und *fatum* gehört haben. Dort finden wir auch die Bestätigung für das von uns vorhin als Interpretationshilfe zugezogene Bild von Mittelpunkt und Kreis. Wir haben jetzt den Schluß jener Stelle im vierten Buch[56] nachzutragen, die bereits das Kreissymbol für die Abgrenzung des *fatum* von der *providentia* verwendet hat. Es heißt dort im folgenden: *igitur uti est ad intellectum ratiocinatio* (gemeint sein kann, wie wir jetzt unschwer erraten können, nur göttliches und menschliches Erkennen), *ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus, ita est fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem*[57]. Der an seinem Ort nicht recht verständliche Satz enthält sinn-

[54] V 6, 5.
[55] V 6, 4.
[56] Vgl. Anm. 12.
[57] IV 6, 17.

gemäß auch die Proportion: Ewigkeit zu Zeit = Mittelpunkt zu Kreis. Darüber hinaus finden sich alle bisher aufgetauchten Begriffe in zwei Bereiche geordnet, die in sich eine Einheit darstellen: *fatum*, Kreis, Zeit, Werden, menschliches Erkennen – *providentia*, Mittelpunkt, Ewigkeit, Sein, göttliches Wissen.

Nur der letzte Begriff bedarf noch, sollen wir zum Ziel unserer Überlegungen kommen, einer näheren Erläuterung. Die Art des Wissens, so hieß es, ist aus dem Wesen des Wissenden zu entnehmen. Gottes Dasein erwies sich als bleibende Gegenwart. Entsprechend ist demnach sein Wissen: *scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia, quasi iam gerantur, in sua simplici cognitione considerat*[58].

Vergessen wir aber nicht, daß wir nicht nur nach Gottes Wissen, sondern speziell nach seinem Vorauswissen zu fragen haben. Nun läßt sich jedoch, das ergibt sich aus der Analyse des göttlichen Wissens, eine *praescientia* im früher vorausgesetzten Sinn gar nicht mehr als etwas Besonderes annehmen, vielmehr muß sie mit der gewöhnlichen *scientia* in Gottes bleibender Gegenwart zusammenfallen. Boethius sagt es in einer Art Wortspiel, wobei wieder die Voraussetzung *praescientia* = *providentia* zu gelten hat: *itaque si prae-videntiam* (der Terminus wird nach *prae-scientia* neu gebildet) *pensare velis, qua cuncta dinoscit, non esse praescientiam quasi futuri, sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. unde non prae-videntia, sed pro-videntia potius dicitur, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat*[59]. Das *pro-* hat also nur noch bildhaft räumliche, nicht mehr zeitliche Bedeutung.

Damit aber löst sich endlich auch von selbst die im aporetischen Teil angenommene Unvereinbarkeit von göttlichem Vorauswissen und freier Entscheidung. Boethius hat die Lösung vorweggenommen, wenn er bereits zu Beginn des systematischen Teils sagt: *cuius caliginis causa est, quod humanae ratiocinationis motus ad divinae praescientiae simplicitatem non potest ammoveri, quae si ullo modo cogitari queat, nihil prorsus relinquetur ambigui*[60]. Wir sind, wie wir jetzt sehen, von einer falschen Voraussetzung ausgegangen, indem wir die *praescientia* Gottes nur in Analogie zu menschlichem Vorauswissen zu denken vermochten, ohne deren prinzipielles Anderssein zu ahnen. Zu dessen Verdeutlichung ließe sich gleichnishaft die zu Anfang des erkenntnistheoretischen Teils gegebene Gegenüberstellung von Sehsinn und Tastsinn[61] wiederholen. Es ist fast erstaunlich, daß es Boethius nicht selber tut. Wie der Sehsinn die Rundung, so sieht die *providentia* im Zeitkreis alles zugleich aus der Ferne, während wir, wie der Tastsinn, nur in tastendem Nacheinander das Geschehen im Kreis der Zeit stückweise zu erkennen vermögen – so etwa müßte es lauten.

---

[58] V 6, 15.
[59] V 6, 16–17.
[60] V 4, 2.
[61] Vgl. Anm. 46.

Die vorhin[62] versuchte Definition der *divina praescientia* hieß: lückenloses wahres Wissen um Notwendiges; sie setzte damit das Element der Zukunft voraus. Richtiger müßten wir jetzt formulieren: lückenloses wahres Wissen um gegenwärtig Wirkliches. Die Analyse hat aber gezeigt, daß im Wissen um Gegenwärtiges die Natur des Gewußten irrelevant ist, es kann ebenso gut ein *voluntarium* wie ein *necessarium*, ein Wagenrennen wie ein Sonnenaufgang sein. Wieder gilt – fällt bei der *praescientia* das *prae-* weg – der Satz, daß die *necessitas condicionis* nicht die *necessitas simplex* nach sich zieht. Der Schluß, den wir daraus zu ziehen haben, ist von entscheidendster Bedeutung: *respondebo ... idem futurum, cum ad divinam notionem refertur, necessarium* (verstanden als *necessitas condicionis*), *cum vero in sua natura perpenditur, liberum atque absolutum videri*[63]. Diese doppelte Bestimmung wird uns um so weniger befremden, als wir ein Analogon bereits im empirischen Raum bei der Besprechung der verschiedenen *cognitiones*[64] angetroffen haben. Boethius selbst zieht den Vergleich: *haud igitur iniuria diximus haec, si ad divinam notitiam referantur, necessaria, si per se considerentur, necessitatis esse nexibus absoluta, sicuti omne, quod sensibus patet, si ad rationem referas, universale est, si ad se ipsa respicias, singulare*[65]. Damit aber ist endlich erkämpft, was Gegenstand harten Ringens war: die Freiheit menschlicher Entscheidung ist durch Gottes Vorauswissen nicht gefährdet!

Noch aber bleibt eine Stelle der Aporie ungelöst. Wir haben darauf hingewiesen[66], daß Boethius für Gott im Wissensschema sogar den *causa*-Bezug, die Bedingtheit vom Objekt her, als unannehmbar erklärt. Da Gottes Wissen jetzt als ein immer gegenwärtiges erkannt ist, fällt das eine Störende weg, daß göttliches Wissen um Zukünftiges durch das zeitlich Spätere des Objektes verursacht sein müßte: ... *praesentaria notione cuncta complectens ... nihil ... posterioribus debet*[67]. Die Richtung der *causa* aber vom Objekt auf das Subjekt hin bleibt bestehen. Diese Schwierigkeit kann nur beseitigt werden, wenn wir der *providentia* wieder ihre volle Bedeutung als *praescientia* und *praedestinatio* zurückgeben. Gott ist nicht nur der Betrachter, er ist auch, wie es im angeführten Gleichnis im vierten Buch heißt[68], der Künstler, der alles gestaltet. Dann ist das sein Wissen Verursachende selbst wieder von ihm verursacht. Das nur kann Boethius meinen, wenn er sagt: *haec enim scientiae vis ... rebus modum omnibus ipsa constituit*[69], denn in wörtlich anklingender Formulierung (... *rebus ... modum statuit*[70]) hat er im vierten Buch das allmächtige Walten der *divina mens* umschrieben. Hier nun tritt – nur aus dem Zusammenhang verständlich – in einer Art Vertauschung der beiden Unterbegriffe der *providentia* für die *praedestinatio* die *vis scientiae* ein.

Damit aber taucht für unser Hauptanliegen eine neue Front auf. Eigentlich hätten wir jetzt eine Deutung zu erwarten, wie *praedestinatio* und *arbitrii libertas*

---

[62] Siehe oben S. 123.
[63] V 6, 26.
[64] Siehe oben S. 125.
[65] V 6, 36.
[66] Siehe oben S. 123.
[67] V 6, 43.
[68] Vgl. Anm. 13.
[69] V 6, 43.
[70] IV 6, 8; siehe oben S. 115.

miteinander vereinbar seien. Boethius gibt sie nicht, ja er hätte sie wohl mit seinen Voraussetzungen auch nicht geben können. Bei der Analyse der *praescientia* durfte als sinnvoller Begriff das Mögliche vorausgesetzt werden. Wie dieses aber mit der *praedestinatio* vereinbar wäre, ist nicht abzusehen. Boethius jedoch spürt im Augenblick diese neue Bedrohung gar nicht, so sehr ist für ihn über weite Strecken der Diskussion weg *providentia* nur mit *praescientia* zusammengefallen. Mit der *praescientia* hat er die Freiheit als vereinbar erwiesen, und jetzt glaubt er in einer Art Ermüdung, die Freiheit überhaupt gerettet zu haben. So endet hier sein Werk mit dem Aufruf zum sittlichen Tun, da wir – dies sind seine letzten Worte – vor den Augen des alles sehenden Richters handeln.

Die Rettung der freien Entscheidung bei Boethius ist fragmentarisch. Gegen das *fatum* ist die Verteidigung nur angedeutet, gegen die *praedestinatio* wird sie gar nicht versucht. Die ganze Kraft der Beweisführung gilt dem Ringen um die Vereinbarkeit der *arbitrii libertas* mit der *divina praescientia*. In diesem schmalen Ausschnitt jedoch, so will es scheinen, sind wir zu wesentlichen Einsichten gelangt. Gerade aber bei einem metaphysischen Problem ist jede Teilklärung bedeutungsvoll; man denke zum Vergleich an die Leistung Kants, der in seiner «Freiheit im positiven Verstande» die Kausalität mit der Willensfreiheit als vereinbar erweist, wenn auch dahinter neue Schwierigkeiten stehen, die nicht gelöst werden. Wir haben eine solche Teilerhellung um so dankbarer hinzunehmen, als wir heute glauben müssen, daß unser Problem seinem Wesen nach zu jenen gehöre, die sich einer vollen Erfassung für immer entziehen. Ein Philosoph der Neuzeit, Malebranche, hat es auf eine knappe Formel gebracht, die auch für uns am Schluß stehen mag: La liberté, c'est un mystère.

Zwei Beiträge zur lateinischen Wortkunde

Von Alfred Bloch, Basel

Herrn Prof. W. von Wartburg zum 70. Geburtstag

1. praeceptum

Die Wörterbücher verzeichnen für *praecipio* zwei Bedeutungen, die einander recht fern zu stehen scheinen: «im voraus nehmen» und «vorschreiben». Der erste Sinn bedarf keiner Erläuterung; er ergibt sich auf einfache Weise aus der Bedeutung des Praeverbiums *prae* «voraus» und der Bedeutung des Verbums *capio* «nehmen». Ein Beispiel ist etwa Caes. BC 3, 31, 2 ... *item a publicanis suae provinciae debitam biennii pecuniam exegerat et ab eisdem insequentis anni mutuam praeceperat* «... desgleichen hatte er (Metellus Scipio) von den Generalpächtern seiner Provinz das geschuldete Geld von zwei Jahren eingefordert und die Pachtsumme für die Steuern des folgenden Jahres als Anleihe im voraus bezogen». Dagegen ist nicht klar, auf welchem Wege die zweite Bedeutung «vorschreiben» entstanden ist. Im Dictionnaire étymologique de la langue latine[3] von Ernout und Meillet heißt es p. 172 *praecipio* ... prendre d'avance, d'où «prescrire, recommander». Falls «d'où» eine begreifliche Bedeutungsentwicklung von «prendre d'avance» zu «prescrire, recommander» andeuten soll, so gebe ich zu, daß mir der Weg dieser Sinnverschiebung nicht selbstverständlich erscheint. Wir müssen deshalb die Entstehung der Bedeutung «vorschreiben» etwas genauer zu ergründen versuchen.

Es ist uns nicht vergönnt, die zu untersuchende Sinnentwicklung im Lichte der literarischen Zeit zu verfolgen, denn schon dem alten Latein sind *praecipio, praeceptor, praeceptum* im Sinne von «vorschreiben», «Lehrer», «Vorschrift» ganz geläufig, etwa Plaut. As. 421 f. *quoi numquam rem me unam licet semel praecipere furi, quin centiens eadem imperem ...*; Pseud. 1193 f. *quis istic Pseudolust? : : praeceptor tuos, qui te hanc fallaciam docuit*[1]; Trin. 302 und 317 sind *praecepta* die Ermahnungen eines Vaters an seinen Sohn; Cato De agr. 142 (*vilici officia ...*), *quae a domino praecepta sunt*. Für Catos Lehren an seinen Sohn steht der Titel «*praecepta ad filium*» nicht fest, da diese Schrift meist nur mit dem Namen «*ad filium*» bezeichnet wird. Dagegen glaubt Leo, Literaturgeschichte 204, den «Praecepta» des Ennius neben seinem «Protrepticus» eine gesonderte Existenz zuerkennen zu dürfen. Anders urteilt darüber Vahlen in seiner Ausgabe des Ennius p. CCXVII und p. 218.

[1] Da *praecipere* und *docere* samt ihren Ableitungen begrifflich nahe miteinander verwandt sind, kommen sie wie hier häufig in nächster Nachbarschaft vor, vgl. etwa Ter. *Ad.* 963 *docui monui bene praecepi semper quae potui omnia*, wo sich noch *monere* zu ihnen gesellt hat. *Praeceptum* neben *monitum* Cic. *Ad fam.* 6, 6, 3 *cum sapientissimorum virorum monitis atque praeceptis*.

Also muß man versuchen, den wahrscheinlichen Gang der Bedeutungsgeschichte von *praecipio* «vorschreiben» durch Rekonstruktion zurückzugewinnen. Vielleicht darf davon ausgegangen werden, daß nicht selten der fast wichtigere Teil des durch ein Verbalkompositum ausgedrückten Begriffes im Praeverbium liegt. Wackernagel hat einen Teil dieser Fälle in seiner Abhandlung «Über Bedeutungsverschiebung in der Verbalkomposition» (Kl. Schr. 127–147) besprochen. Hier sei noch beispielsweise an eine Reihe griechischer und lateinischer Verbalkomposita mit *ἀπο-* und *de-* erinnert, welche das Nachbilden nach einem Vorbilde bezeichnen: *ἀπο-γράφεσθαι* «abschreiben» etwa Plato Charm. 156a, *ἀπο-πλάσσειν* «nach Natur skulptieren» etwa Anth. 5, 15, *ἀπ-εικάζειν* und *ἀπο-τυποῦσθαι* (etwa Plato Tim. 39e) «nachbilden», und gewissermaßen pleonastisch *ἀπο-μιμεῖσθαι* «nachbilden;» lat. *de-scribere* «abschreiben», *de-pingere* «abmalen». Den gegenteiligen Begriff des «jemand etwas Vormachens, damit er es nachahmen kann», drückt das Griechische manchmal durch das Praeverbium *ὑπο-* aus, welches ursprünglich konkret das unter die Augen oder vor die Augen Halten oder Stellen meinte, etwa Plato Prot. 326d *ἀλλ' ... ὥσπερ οἱ γραμματισταὶ τοῖς μήπω δεινοῖς γράφειν τῶν παίδων ὑπογράψαντες γραμμὰς τῇ γραφίδι κτλ.*, *ὑπο-λέγειν* «(den Choreuten ein Chorlied) vorsprechen oder vorsingen» Plut. Mor. 46b, vgl. auch *ὑπο-τύπωσις* «Vorbild» 1. Timotheusbrief 1, 16, das Lateinische in wenigstens zwei Verben, welche zunächst das Vorsprechen eines heiligen Spruches durch den Priester bezeichnen, also der alten hieratischen Sprache angehören, durch *prae-*: *prae-ire* und *prae-fari*, vgl. den Kommentar von Weissenborn und Müller zu Liv. 5, 41, 3. Wie solches Vorsprechen und Nachsprechen vor sich ging, stellt uns an Hand eines Eides recht anschaulich Plautus in der 2. Szene des 5. Aktes des Rudens (1332ff.) dar; wenn es sich auch um ein in Kyrene spielendes Gespräch aus einer Komödie des Diphilos handelt[2], so dürfen wir doch vermuten, daß der römische Brauch ähnlich war. Der Fischer Gripus läßt den Kuppler Labrax unter Berührung des Altars der kyrenäischen Venus schwören, ihm als Lohn für die allfällige Wiederauffindung seines verlorenen Koffers mit wertvollem Inhalt ein Talent zu geben: 1334 GR. *Per Venerem hanc iurandumst tibi.* LA. *Quid iurem?* GR. *Quod iubebo.* LA. *Prae⟨i⟩ verbis quidvis* ...[3] Der Eid selbst beginnt 1338; die Personenverteilung ist in der Überlieferung gestört, doch sind wenigstens die von Gripus gesprochenen Worte in 1342 *'tum ego huic Gripo' inquito et me tangito* (die Ergänzung spricht Labrax in 1344 *talentum argenti magnum continuo dabo*) ein solches vom Abnehmer des Eides vorgesprochenes Stück des Eides, das Labrax in 1343 wörtlich nachspricht. Das in 1335 für das Vorsprechen der Eidesformel gebrauchte Verbum *praeire* verwendet Liviur an mehreren Stellen seines Werkes, wo er über Gebete oder Weihungen in des altrömischen Geschichte zu berichten hat, nur konstruiert er dieses Verbum nicht

[2] Marx verweist in seinem *Kommentar zum Rudens* 230 auf zwei ähnliche Stellen erhaltener griechischer Dramen, nämlich Eurip. *IT* 743ff. und Arist. *Lysistr.* 210ff.

[3] Auch wenn man mit Marx, *Kommentar zum Rudens* p. 230 annimmt, Labrax spreche seine Worte in 1333 und 1335 leise, da Gripus sie nicht hören solle, wird der Wert dieses Zeugnisses nicht wesentlich gemindert.

wie Plautus mit dem Ablativ, sondern, wie übrigens auch andere Schriftsteller der Kaiserzeit, mit dem Akkusativ der Worte oder der Formel. Besonders deutlich tritt der Sinn von *praeire* in den Erzählungen von den Todesweihen des ältern und des jüngern P. Decius Mus hervor: 8, 9, 4 f. '... *agedum, pontifex publicus populi Romani, praei verba quibus me pro legionibus devoveam'. pontifex eum togam praetextam sumere iussit et ... sic dicere: 'Iane, Iuppiter, Mars pater ..., vos precor ..., uti populo Romano ... vim victoriamque prosperetis, hostes populi Romani ... terrore formidine morteque afficiatis. sicut verbis nuncupavi, ita pro ... legionibus ... populi Romani ... legiones ... hostium mecum diis manibus Tellurique devoveo'*[4] und 10, 28, 14 *haec locutus M. Livium pontificem ... praeire iussit verba, quibus se legionesque hostium pro exercitu populi Romani ... devoveret.* In solchem Zusammenhange werden von der Handlung des Priesters die Verba *devovere* (Aktiv) und *praeire*, von der Handlung des sich dem Tode Weihenden die Verba *se devovere* (Reflexiv) und *dicere* gebraucht. Nicht selten ist *carmen* das Objekt von *praeire*, so Liv. 31, 17, 9 im Bericht über ein allerdings nicht in römischem Kreise, sondern in Abydus sich abspielendes Ereignis *praeeuntibus exsecrabile carmen sacerdotibus.* Gleichbedeutend mit *praeire* ist, wie schon erwähnt, *praefari*, etwa Liv. 5, 41, 3 *sunt qui M. Folio pontifice maximo praefante carmen devovisse eos se pro patria ... tradant.*

Dieses Vorsprechen eines Spruches durch einen Priester oder Rechtskundigen war bei den Römern einer der ältesten Anlässe und eine der ursprünglichsten Formen des Lehrens. Später erfuhr die Bedeutung von *praeire* und *praefari*, was in der Geschichte der Wörter so oft vorkommt, eine Verallgemeinerung[5]: Indem am Vorsprechen eines Spruches als das Kennzeichnende das Belehren und Vorschreiben empfunden wurde, dehnte man den Gebrauch der Wörter für «vorsprechen» über die Grenzen ihrer ursprünglich engen und besondern Situation aus und verwendete sie zur Bezeichnung der Belehrung und Vorschrift überhaupt. Die beiden Beispiele, die Livius für diesen weitern Gebrauch darbietet, halten sich allerdings noch im Rahmen der sakralen Sphäre: 43, 13, 8 *omnia, ut decemviri praeierunt, facta* und 22, 1, 16 *cetera, cum decemviri libros inspexissent, ut ita fierent* (sc. *decretum est*) *quemadmodum cordi esse divis ⟨e⟩ carminibus praefarentur*, wozu Weissenborn und Müller bemerken «*praefari*, wie *praeire*, = eine Formel vorsagen und damit eine Vorschrift geben».

Eine ähnliche Bedeutungsgeschichte darf nun vielleicht auch für das mit dem gleichen Praeverbium komponierte *praecipere* vermutet werden. Daß nämlich *prae-* auch in *praecipere* den Begriff des Vormachens ausdrückt, darf man wohl aus der Verbindung von *praecipere* mit *praemonstrare* Plaut. Pe. 148 f.[5a] schließen,

[4] Diese Devotionsformel ist nach E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern* 47 f. Anm. 3 und 91 nicht alt.

[5] So sagt E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern* 74 von *contemplare, contemplari*, einem Worte der alten Auguralsprache: «Das Verbum ist schon bei Naevius, dann bei Plautus seiner sakralen Weihe entkleidet.»

[5a] *praemonstra docte, praecipe astu filiae, quid fabuletur*, vgl. auch *Mil.* 256 *monstra, praecipe.*

und was das Verbum *capere* selbst betrifft, so bezeichnet bekanntlich ein anderes seiner Komposita, nämlich *concipere*, in der altrömischen Amtssprache das Abfassen von Formeln. Am ausführlichsten hat darüber E. Norden, Aus altrömischen Priesterbüchern 92ff. gehandelt. Die Hauptzeugnisse sind Gaius, Instit. 4, 30 ... *effectumque est, ut per concepta verba, id est per formulas, litigaremus* und Servius zu Verg. Aen. 12, 13 (*concipe foedus* «lege eine Vertragsformel fest») *id est conceptis exple verbis: concepta autem verba*[6] *dicuntur iurandi formula, quam nobis*[7]*. transgredi non licet.* Dieses Verbum wird mit ähnlichen Objekten verbunden wie *praeire*, nur daß es nicht das Vorsprechen, sondern das Festlegen der Formel bezeichnet, etwa Cato De agr. 139 und 141 (in zwei Präskripten alter Gebetsformulare, s. E. Norden a. O. 92) *sic verba concipito* und Liv. 1, 32, 8 *paucis verbis carminis concipiendique iuris iurandi mutatis* «unter Änderung weniger Worte des Spruches und der Eidesformel». Nun drückt das Praeverbium *con-* in *concipere* nach E. Norden a. O. zwar ursprünglich den Begriff «zusammen» aus («zusammengefaßte Worte»), aber schon seit Beginn der Literatur nur noch eine Verstärkung des Simplex («bestimmt [fest]gefaßte Worte»), so daß man berechtigt ist, *praecipere* gewissermaßen als Kompositum von *con-cipere* aufzufassen, sei es, daß schon das Simplex *capere* einst das Abfassen einer Formel ausdrücken konnte, sei es, daß bei der Abneigung des alten Lateins gegen mehrfache präpositionale Verbalkomposita (Hofmann, Lat. Syntax 542) *prae-cipere* im Sinne von «vorschreiben, lehren» für *prae-(con-)cipere* steht. *Prae-cipere* hätte dann ursprünglich das dem Nachsprechen einer Formel durch den sie unmittelbar Anwendenden vorangehende Abfassen (und Vorsprechen) dieser Formel durch den Priester oder sonstigen Beamten bezeichnet. Wollte man einwenden, diese Bezeichnung wäre ungenau gewesen, da dem *prae-cipere*, dem schöpferischen Abfassen der Formel durch den Beamten, kein *capere*, sondern bloß ein *dicere* des die Formel Nachsagenden entspreche, und da also *prae-* im Sinne einer vorgängigen Handlung, auf die eine gleichartige Handlung folgt, gar nicht am Platze sei, so würde man wohl an die Logik der Sprache einen allzu strengen Maßstab legen. Später wäre dann, wenn diese Vermutung richtig ist, *praecipere* durch Verallgemeinerung seines Sinnes

[6] E. Norden verweist *Aus altrömischen Priesterbüchern* 92f. darauf, daß für Plautus beim Verbum *concipere* auch der Begriff des Zusammennähens mitklang: *Ps.* 352f. *Iuravistin te illam* (sc. *meam amicam Phoenicium*) *nulli venditurum nisi mihi?:: fateor.:: nempe conceptis verbis?:: etiam consutis quoque.* Die gleiche Gedankenverknüpfung kommt in der Fortsetzung der oben angeführten Erklärung des Servius zu Verg. *Aen.* 12, 13 zum Ausdruck: *nam sarcinatores concipere dicuntur vestimenta, cum e diverso coniungunt et adsuunt.* Das erinnert auch an die bekannte Deutung von ῥαψῳδός durch ῥάπτω «zusammennähen» bei Hes. fr. 265, 2 *ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδήν*, Pindar *Ne.* 2, 1 *Ὅθεν περ καὶ Ὁμηρίδαι ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' ἀοιδοὶ ἄρχονται* und Philochoros in den Scholien zu dieser Stelle. *Conceptis verbis iurare* auch Plaut. *Cist.* 98.

[7] Die zunächst befremdende erste Person des Plurals erklärt sich aus dem Sprachgebrauch der Juristen. Servius setzt auch an manchen andern Stellen, wo er rechtliche Ausdrücke erklärt, die erste Person des Plurals, etwa zu Verg. *Aen.* 1, 237 *pollicemur sponte, rogati promittimus;* zu 10,419 ... *nam manus iniectio dicitur quotiens, nulla iudicis auctoritate exspectata, rem nobis debitam vindicamus.* Überaus häufig ist diese Ausdrucksweise in den *Institutionum Commentarii* des Gaius, etwa 4, 2, 189 *in personam actio est, qua agimus, quotiens litigamus cum aliquo, qui nobis vel ex contractu vel ex delicto obligatus est.*

auf dem gleichen Wege zur Bedeutung «lehren, vorschreiben» gelangt wie *praeire*, nur daß sich dieser Bedeutungswandel von *praecipere* in vorliterarischer Zeit vollzogen hätte, und daß die ursprüngliche Bedeutung «(einen Spruch) vorsprechen» in der Literatur nicht mehr nachzuweisen ist. Die Verwandtschaft der Begriffe «vorsprechen» und «vorschreiben, befehlen» zeigt sich auch in der oben angeführten Eidesszene im Rudens des Plautus: Die Worte 1335 *praei verbis quidvis* werden nämlich in etwas allgemeinerer Form zwar, aber in ganz ähnlichem Sinne durch 1333 *quod tibi lubet, id mi impera* vorweggenommen. *Praeire* und *imperare* (sowie auch *iubere* in 1334) stehen einander also in diesem Zusammenhange fast so nahe wie – allerdings in der verallgemeinerten Bedeutung – *praecipere* und *imperare* Plaut. As. 421f. und Mil. 1173/1175, *imperia* und *praecepta* Trin. 302[7a].

Ob *prae-dicere* «vorschreiben» (etwa Liv. 2, 10, 4 neben *monere*) den gleichen Sinnwandel durchgemacht oder seine Bedeutung nach dem Vorbilde von *prae-ire*, *prae-fari* und *prae-cipere* erhalten hat, läßt sich nicht ausmachen. Für *prae-scribere* ist die zweite Entstehungsweise wahrscheinlicher, da das Vor-Schreiben ein späteres Mittel der Belehrung und Vorschrift ist als das Vor-Sprechen.

Um alle Möglichkeiten der Bedeutungsvorgeschichte von *praecipere* zu berücksichtigen, haben wir noch zu prüfen, ob dieses Wort eine Lehnübersetzung aus dem Griechischen sein könnte; da es dem Bedeutungskreise der geistigen Bildung angehört, wäre diese Entstehungsweise nicht von vornherein undenkbar. Doch werden wir in dieser Frage zu einem negativen Ergebnis gelangen. Als griechisches Vorbild käme wohl nur das Substantiv προαίρεσις in Betracht, insofern Liddell und Scott s.v. p. 1467 als neunte Bedeutung «expressed opinion, advice» verzeichnen, allerdings mit ausschließlich dem Polybius entnommenen Belegen (39, 3, 9; 2, 42, 4; 7, 13, 4; 7, 14, 1). Daß einem griechischen Nomen actionis (προαίρεσις) ein lateinisches Part. perf. pass. (*praeceptum*) entspräche, wäre nicht singulär, vgl. etwa Plato Leg. 688 b εὐχῆ χρῆσθαι «die Erfüllung eines Wunsches erlangen» (gleich nachher gebraucht Plato im gleichen Sinne wie εὐχή ein anderes Nomen actionis, βούλησις) mit Ov. Met. 8, 79f. *illa beatam purpura me votique mei factura potentem* «jene Purpurfarbe (des Haupthaares meines Vaters) wird mich glücklich machen und mich meinen Wunsch erlangen lassen» und Ars am. 1, 737 *ut voto potiare tuo*. Auch würde der Sprachgebrauch Polybs zeitlich und örtlich ein Griechisch vertreten, das als Quelle für eine lateinische Lehnübersetzung nicht von vornherein auszuschließen wäre, wenn wir auch wegen der schon festen Verwur-

[7a] Einen entfernten Nachhall der hier vermuteten ursprünglichen Bedeutung von *praecipere* darf man vielleicht darin hören, daß von der Person, an die sich das *praecipere* richtet, häufig ein *meminisse, memoria tenere* oder dgl. erwartet wird, etwa Plaut. *Pers.* 148/183. 379/381. *Mil.* 354 (vgl. 255ff.) *Capt.* 393. *Poen.* 578 (vgl. 170ff.). An diesen Stellen ist nämlich nicht einfach davon die Rede, daß sich jemand einen Befehl merken soll, sondern die Anweisungen umfassen längere Reihen von Handlungen und Worten, die sich der Angewiesene besonders einprägen muß, um sie dann lückenlos und in der richtigen Reihenfolge (*ordine*, vgl. Plaut. *Mil.* 875) auszuführen oder auszusprechen, und hierin besteht eine gewisse Ähnlichkeit mit längern Formeln der Sakral- und Rechtssprache, die im Gedächtnis zu behalten auch eine Anstrengung erforderte. Plaut. *Mil.* 1175 ... *quae imperabo ea discito* bestätigt die schon oben erwähnte Bedeutungsverwandtschaft von *praecipere* und *imperare*.

zelung von *praeceptum* und Zubehör in der Sprache des Plautus, Ennius und Cato annehmen müßten, schon vor der Zeit des Polybius habe *προαίρεσις* im Griechischen «Rat» bedeuten können. Nun ist aber diese Bedeutung, die dem Sinne von lat. *praeceptum* nicht sehr ferne stehen würde, für die von Liddell und Scott angebenen Polybiusstellen keineswegs gesichert. Liddell und Scott sind in der Annahme einer Sonderbedeutung «advice» von *προαίρεσις* wahrscheinlich J. Strachan-Davidson, Selections from Polybius (Oxford 1888) 7ff. gefolgt, der den Begriffsumfang von *αἵρεσις* und *προαίρεσις* bei Polybius untersucht hat und p. 11 als siebente Bedeutung «advice» ansetzt. Strachan-Davidson gibt aber p. 8 zu, daß «... its (nämlich des Wortes *προαίρεσις*) various senses are not to be separated from each other without much doubt and difficulty». Tatsächlich kommt man an allen in Betracht fallenden Stellen mit den üblichen Bedeutungen von *προαίρεσις* aus; der Begriff der Empfehlung oder des Rates liegt an diesen Stellen nicht im Worte *προαίρεσις*, sondern in der ganzen Situation. 39, 3, 9 berichtet Polybius, wie er nach der Eroberung Korinths die römischen Abgeordneten davon zu überzeugen vermochte, daß Philopoimen, obgleich er mit der römischen Politik nicht immer einverstanden war, doch nicht als Römerfeind gelten konnte; deshalb sahen die Römer von der geplanten Zerstörung der in Korinth zu Ehren Philopoimens aufgestellten Statuen und Inschriften ab: *ὧν οἱ δέκα διακούσαντες καὶ τὴν προαίρεσιν ἀποδεξάμενοι τοῦ λέγοντος κτλ.*. Hier ist *προαίρεσις* wohl die Auffassung des Polybius über die politischen Grundsätze Philopoimens[8]. – 2, 42, 4 (Der achäische Bund hatte nur *einen* Grundsatz [*αἵρεσις*]: die Freiheit und die Bekämpfung der Gewaltherrschaft. Dieses Ziel suchten die Achäer mit eigenen Mitteln und auch mit Hilfe ihrer Bundesgenossen zu verwirklichen). *καὶ γὰρ τὰ δι' ἐκείνων συνεργήματα γεγονότα πρὸς τοῦτο τὸ μέρος ἐν τοῖς ἑξῆς χρόνοις ἐπὶ τὴν τῶν Ἀχαιῶν προαίρεσιν ἀνοιστέον* «Auch was die Bundesgenossen in der Folgezeit zur Erreichung dieses Zieles beitrugen, muß auf die Grundkonzeption[9] der Achäer zurückgeführt werden». Schon der Gebrauch des mit *προαίρεσις* fast gleichbedeutenden *αἵρεσις* im gleichen Zusammenhange verbietet, *προαίρεσις* hier als «Empfehlung» oder «Rat» aufzufassen. – 7, 13, 4 (Der verderbliche Einfluß auf Philipp V. ging nicht von Arat, sondern von Demetrius von Pharus aus). *τότε* (5, 12, 5) *περὶ μὲν Ἀράτου τὸν βίον ἐφήσαμεν ἀπολογεῖσθαι τὸ μηδὲν ἂν ποιῆσαι μοχθηρόν, Δημητρίου δὲ τοῦ Φαρίου τοιαύτην εἶναι προαίρεσιν.* Hier bedeutet *προαίρεσις* etwa «Grundsätze der Lebensführung»[10]; freilich heißt es kurz danach 7, 13, 8 *τούτου δ' ἐναργέστερον ἔτι δεῖγμα τῆς ἑκατέρου γνώμης τὸ περὶ τῆς ἄκρας συμβούλευμα πρὸς τὸ μηδὲ περὶ τῶν κατ' Αἰτωλοὺς διαπορεῖν* «Ein noch deutlicherer Beweis für die Gesinnung beider ist der (Philipp von Arat erteilte) Rat, wie mit der Burg (von Messene) zu verfahren sei, so daß man nicht im Zweifel sein kann, auf wessen Rat Philipps so ganz andere Handlungsweise in der ätolischen Angelegenheit zurückging», aber erstens macht

[8] Nach F. W. Walbank, *A historical commentary on Polybius* 1 (Oxford 1957) 234 «intentions» oder «attitude».
[9] Nach Walbank (s. Anm. 8) 234 «The political principles of the Achaeans».
[10] Nach Walbank (s. Anm. 8) 234 «principle, character».

gerade die Setzung des eindeutigen Wortes *συμβούλευμα* unwahrscheinlich, daß *προαίρεσις* ebenfalls im Sinne von «Rat» gemeint wäre, und zweitens ist es durchaus nicht befremdlich, daß Polybius zuweilen von den politischen Überzeugungen als der Quelle der Ratschläge und zuweilen von den Ratschlägen selbst spricht. Dieses gilt auch für 7, 14, 1 *ὧν ὁμολογουμένων εὐμαρὲς ἤδη συλλογίσασθαι τὴν διαφορὰν τῆς ἑκατέρου προαιρέσεως*[10]. *καθάπερ γὰρ νῦν Φίλιππος πεισθεὶς Ἀράτῳ διεφύλαξε τὴν πρὸς Μεσσηνίους πίστιν ἐν τοῖς κατὰ τὴν ἄκραν ..., οὕτως ἐν τοῖς κατ' Αἰτωλοὺς Δημητρίῳ κατακολουθήσας ἠσέβει μὲν ..., ἠστόχει δὲ τῆς σφετέρας προαιρέσεως* («und handelte auch seinen eigenen Grundsätzen zuwider»), wo wiederum der zweimalige Gebrauch von *προαίρεσις* im gleichen Zusammenhange eine beidemal verschiedene Bedeutung ausschließt und der Begriff der Beeinflussung durch die Wörter *πεισθείς* und *κατακολουθήσας* eindeutig ausgedrückt ist. Nicht anders sind die beiden Begriffe auch 7, 14, 4 verteilt, wo die Annahme des Rates durch *Ἀράτῳ ... καθηγεμόνι χρησάμενος*, die Gesinnung Arats dagegen durch *διὰ τὴν σεμνότητα τῆς προαιρέσεως* bezeichnet ist, ebenso endlich auch 5, 12, 6 und 7, wo *συμβουλίαν* den Formulierungen *χωρὶς γὰρ τῆς κατὰ τὸν ὅλον βίον προαιρέσεως* und *δεῖγμα τῆς προαιρέσεως ἑκατέρων ἐν παραπλησίοις* gegenübersteht. Wir dürfen also wohl die von Strachan-Davidson und von Liddell und Scott angesetzte Bedeutung «Rat» von *προαίρεσις* streichen. Die gleiche Meinung vertritt, mit kürzerer Begründung, F. W. Walbank, A historical commentary on Polybius 1 (Oxford 1957) 234. Damit entfällt auch die Möglichkeit, daß *praeceptum* eine Lehnübersetzung von *προαίρεσις* sein könnte.

2. auxilium

Leumann schreibt Lat. Gr. 210 «*auxilium* ist nach Kretschmer Glotta 6, 32 Rückbildung aus Plur. *auxilia* zu **auxilis*», bezeichnet aber diese Erklärung als bedenklich, und Ernout-Meillet[3] 103, welche die Herleitung Kretschmers ebenfalls erwähnen, bemerken «toutefois la dérivation s'explique difficilement». Dagegen zweifelt mit Recht niemand[11] an der schon von Varro (L. l. 5, 90 *auxilium appellatum ab auctu*) angenommenen Zugehörigkeit von *auxilium* zu *augere*, das manchmal neben *(ad)iuvare* steht, etwa Plaut. Epid. 192 *di hercle me omnes adiuvant, augent, amant*; Men. 551 *di me quidem omnes adiuvant, augent, amant*; Nep. 19, 2, 3 *auctus adiutusque a Demosthene*; Liv. 29, 27, 2 ... *eaque vos omnia bene iuvetis, bonis auctibus auxitis*. Nun werden infolge der Verwandtschaft der Begriffe «Rat» und «Hilfe» die Wörter *consilium* und *auxilium* gelegentlich miteinander verbunden[12], etwa Ter. Andr. 319 *ad te advenio spem salutem auxilium consilium expetens;* Cic. Flacc. 3 *omnia alia perfugia bonorum, praesidia innocentium, subsidia rei publicae, consilia, auxilia, iura ceciderunt;* Pis. 64 *num ... splendorem tuum, gratiam, celebritatem domesticam, operam forensem, consilium, auxilium,*

[11] Nur Thurneysen äußert sich im Thes. s. v. *auxilium* eher zweifelnd über die Zugehörigkeit dieses Wortes zu *augere*.

[12] Thes. 2, 1632, 51 und 4, 452, 75. Häufiger noch als mit *consilium* wird *auxilium* allerdings mit *ops* verbunden.

auctoritatem, sententiam senatoriam nobis ... es ... antelaturus?; Vatin. 8 *nemo consuetudinem meam, nemo humanitatem, nemo consilium, nemo auxilium requirebat;* Sest. 52 *numquam iam ... quisquam improbus consilio et auxilio bonorum se oppugnare rem publicam dicet illis tacentibus;* Liv. 1, 54, 10 *orba consilio auxilioque Gabina res*[13]. Diesen Stellen dürfen auch die beiden Verse Pacuvius 155f. *unde exoritur? quo praesidio fretus? auxiliis quibus? quo consilio consternatur? qua vi? cuius copiis?* angereiht werden, wenn, wie ich glaube, *consternatur* aus *confirmatur* entstellt ist[14]. Die Nachbarschaft von *consilium* und *auxilium* im Sprachgefühl zeigt ferner der Vers Plaut. Truc. 216 *magisque adeo ei consiliarius hic amicust quam auxiliarius*, und wenn Plaut. Amph. 1128f. Amphitruo die Absicht äußert *ego Tiresiam coniectorem advocabo et consulam quid faciundum censeat*, und Iuppiter 1131ff. mit den Worten *bono animo es, adsum auxilio, Amphitruo, tibi et tuis ... hariolos, haruspices mitte omnis; quae futura et facta eloquar multo adeo melius quam illi, quom sum Iuppiter* dieses Vorhaben für unnötig erklärt, so besteht das in 1131 in Aussicht gestellte *auxilium* in nichts anderem als in der Antwort auf das in 1128 geplante *consulere*, also in einem *consilium*. Beispiele für Beziehung oder Entsprechung von *consilium* zu andern den Begriff der Hilfe ausdrückenden Wörtern sind etwa Ter. HT 922f. *nonne id flagitiumst te aliis consilium dare, foris sapere, tibi non posse te auxiliarier?;* Plaut. Ps. 19 *iuvabo aut re aut opera aut consilio bono;* Trin. 189 *nunc ego te quaeso ut me opera et consilio iuves;* Ter. HT 86 *aut consolando aut*

[13] Es ist allerdings möglich, daß diese Verbindung zum Teil um des Reimes willen beabsichtigt, also erst eine Folge (und nicht, wie hier für die vorliterarische Zeit vermutet, die Ursache) des gleichen Ausgangs der beiden Wörter ist.

[14] Die Verse gehören der Tragödie *Dulorestes* an und werden von O. Jahn, Hermes 2 (1867) 233 für eine trotzige Erwiderung des Ägisthus auf eine Warnung, daß Orestes als Rächer kommen werde, gehalten, vgl. Ribbeck, Römische Tragödie 242. Nonius nennt unter den Wörtern mit verschiedener Bedeutung 262 *consternari: consternari significat deici. consternari rursum erigi.* Die erste Bedeutung «in Bestürzung geraten, entmutigt werden» ist so gewöhnlich, daß Nonius dafür kein Beispiel anführt; als Beispiele für die zweite, ungewöhnliche Bedeutung «ermutigt werden» (vgl. Thes. 5 [1], 399, 50–54 Beispiele, wo *deicere* «entmutigen» und *erigere* «ermutigen» Gegensätze sind) nennt er die verderbten Verse Pacuvius 284–286 (aus der *Periboea*) und das uns hier beschäftigende Fragment. «Durch wessen Rat wird er ermutigt? durch welche Macht? durch wessen Heer?» ist auch tatsächlich der Sinn, den man erwartet; der Vers 156 besagt ungefähr das gleiche wie der Vers 155. Aber obgleich Nonius möglicherweise aus einer alten und guten Quelle schöpft, *consternatur* also vielleicht schon von Verrius Flaccus gelesen wurde, wird man sich doch nicht entschließen können, dem Verbum *consternari* die Bedeutung «ermutigt werden» zuzuerkennen, sondern wird unter Annahme einer alten Verderbnis die Änderung in *confirmatur* vornehmen müssen. Die Vermutung von Warmington, Remains of Old Latin (The Loeb Classical Library) 2, 216f. «Nonius seems to take consternatur as 'is excited to sedition' ...» trifft nämlich trotz der bei Livius vorkommenden Wendung *ad arma consternari* nicht zu, sondern Nonius meint mit *erigi* «ermutigt werden», vgl. Thes. 5 [2], 779, 47 (über *erigo*) «praevalet notio firmandi, iuvandi ...». Wenn man aber, wie Warmington selbst es tut, *consternatur* in der üblichen Bedeutung «gerät er in Bestürzung» versteht, so muß man sich mit der sehr viel komplizierteren Voraussetzung abfinden, daß 156 etwas anderes meint als 155 (155: Worauf gründet sich seine Zuversicht? 156: Wovor fürchtet er sich?). Warmingtons Übersetzung von 156 «What counselled his unsettlement? What's his strength? Whose hosts are his?» kann schon darum nicht richtig sein, weil sie verkennt, daß *consternatur* auch zu *qua vi?* und *cuius copiis?* gehört. – Daß in diesen Versen des Pacuvius mit *consilium* nicht der Singular *auxilium*, sondern der Plural *auxilia* «Hilfstruppen» verbunden ist, mindert den Wert des Zeugnisses für unsere Beweisführung nur wenig.

consilio aut re iuvero; 982 ... *neque me consilio quicquam adiuvas?* Cic. Ad fam. 2, 7, 2 ... *sed tamen efficeret magnitudo et vis amoris mei, consilio te ut possem iuvare.* Ferner besteht für das lateinische Sprachgefühl zwischen den Wortfamilien von *consulere* und *augere* eine enge Beziehung darin, daß *auctorem esse,* dessen Zugehörigkeit zu *augere* gewiß deutlich empfunden wurde, «raten» bedeutet, s. Thes. 2, 1196, 44ff., etwa Plaut. Mil. 1094 *quid nunc mi es auctor ut faciam ...?,* eine Frage, auf die der Befragte in 1097 mit *quid me consultas ... ?* Bezug nimmt. Man darf deshalb vermuten, daß die Verbindung von *consilium* mit einem von *augere* abgeleiteten Worte für Hilfe schon in vorliterarischer Zeit üblich war und daß *auxilium* das Ergebnis einer Kontamination jenes Wortes mit *consilium* ist. Wie allerdings jenes Wort für Hilfe vor dem Eintritt der Kontamination gelautet hat, vermag ich nicht zu sagen; es mag das etwa an der oben genannten Stelle Liv. 29, 27, 2 in der Gebetssprache vorkommende *auctus* gewesen sein oder auch das ähnlich wie *adiumentum* gebildete *augmentum.*

Nachtrag bei der Korrektur:

Zu S. 132 Z. 1/2: Vgl. aber Dessau, Inscriptiones 5050 (Bericht über die Säkularspiele im 17 v. Chr.), 123: *deinde CX matribus familias ... praeit in haec verba: ...*

Mitteilungen

Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

Ettore Paratore, *Storia del teatro latino.* Casa editrice Dr. F. Vallardi, Milano 1957. 286 S.

Procli Hymni ed. E. Vogt. Klassisch-philologische Studien ed. Herter und Schmid H. 18. Verlag Harrassowitz, Wiesbaden 1957. 100 S.

Karl Schefold, *Die Wände Pompejis,* Topographisches Verzeichnis der Bildmotive. W. de Gruyter, Berlin 1957. 378 S.

Hatto H. Schmitt, *Rom und Rhodos.* Münchner Beiträge zur Papyrusforschung und antiken Rechtsgeschichte. Verlag C. H. Beck, München 1957. 223 S.

Karl Strecker, *Introduction to medieval latin,* English translation and revision by R. B. Palmer. Verlag Weidmann, Berlin 1957. 159 S.

Cornelius Tacitus, ed. E. Koestermann II 2: *Germania, Agricola, Dialogus de oratoribus.* Bibl. Teubneriana 1957. 128 S.

Howard M. Teeple, *The Mosaic eschatological prophet.* Society of Biblical Literature, Philadelphia 1957. 122 S.

Johannes K. Triantaphyllopulos, *Lex Cicereia, Bürgschaftsfragen I* (griechisch mit deutscher Zusammenfassung). Kleisiunis, Athen 1957. 150 S.

Ernesto Valgiglio, *L'Ippolito di Euripide.* Ruata Editore, Torino 1957. 59 S.

Gerold Walser, *Der Briefwechsel des L. Munatius Plancus mit Cicero.* Einleitung, Übersetzung und Kommentar. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1957. 207 S.

Franz Willemsen, *Dreifußkessel von Olympia.* Olympische Forschungen Bd. III. Verlag W. de Gruyter, Berlin 1957. 193 S. 95 Taf.

Hans M. Wolff, *Plato, der Kampf ums Sein.* Francke Verlag, Bern 1957. 312 S.

Biblos, Revista da Faculdade de letras, Vol. XXXII. 1956. Universidade de Coimbra. 592 S.

Karl Büchner, *Humanitas Romana,* Studien über Werke und Wesen der Römer. Verlag Carl Winter, Heildelberg 1957. 356 S.

Vinzenz Bulhart, *Tertullian-Studien.* Sitzber. Oesterr. Akad. Wissensch., philosophisch-historische Klasse, Bd. 231, 5. Verlag R. M. Rohrer, Wien 1957. 56 S.

Certamen Capitolinum VIII. Curante Instituto Romanis studiis provehendis 1957. 98 S.

M. Tullius Cicero fasc. 39, De re publica, quartum recognovit K. Ziegler. Teubner, Leipzig 1958. 147 S.

M. Tulio Ciceron, Discursos vol. X, Defensa de L. Murena, Defensa de P. Sila. Texto revisado y traducido por Manuel Marin Pena. Ediciones Alma Mater, Barcelona 1956. 166 S.

Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien.* Les Belles Lettres, Paris 1957. 245 S.

Victor Ehrenberg, *Der Staat der Griechen. Teil II, Der hellenistische Staat.* Teubner, Leipzig 1958. 102 S.

Hans F. K. Günther, *Lebensgeschichte des römischen Volkes.* Verlag Hohe Warte, Pähl 1957. 330 S.

Auguste Haury, *La Ciris, poème attribué à Virgile.* Editions Bière, Bordeaux 1957. 79 S.

Walter Kraus, *Strophengestaltung in der griechischen Tragödie. I, Aischylos und Sophokles.* Sitz.ber. Oesterr. Akad. Wissensch., philosophisch-historische Klasse, Bd. 231,4. Verlag R. M. Rohrer, Wien 1957. 179 S.

Albin Lesky. *Die griechische Tragödie,* zweite, neugestaltete und erweiterte Auflage. Verlag Kröner, Stuttgart 1958. 285 S.

Albin Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur,* 8. und 9. Lieferung. Francke Verlag, Bern 1958. S. 449–576.

Liricos Griegos Elegiacos y Yambografos Arcaicos, Texto y traduccion por Francisco R. Adrados. Vol I, Ediciones Alma Mater, Barcelona 1956. 250 S.

Hans Jürgen Müller-Beck, *Das Amphitheater auf der Engehalbinsel bei Bern*. Schriften der Historisch-Antiquarischen Kommission der Stadt Bern. Verlag P. Haupt, Bern 1957. S. 59–67.

Bernhard Neutsch, *ΤΑΣ ΝΥΝΦΑΣ ΕΜΙ ΗΙΑΡΟΝ, Zum unterirdischen Heiligtum von Paestum*. Abh. Heidelberger Akademie, philosophisch-historische Klasse, Jahrg. 1957, 2. Abh. 30 S.

C. Salustio Crispo Catilina Y Jugurta vol. II, Texto y traduccion por José Manuel Pabon. Ediciones Alma Mater, Barcelona 1956. 205 S.

Wolfgang Schadewaldt, *Antike Tragödie auf der modernen Bühne*. Verlag Winter, Heidelberg 1957. 64 S.

Giancarlo Susini, *Nuove scoperte sulla storia di Coo*. Università di Bologna, Istituto di Archeologia. Tecnografica Emiliana, Bologna 1957. 54 S.

Cornelius Tacitus edidit E. Koestermann. *II 1, Historiae*. Teubner, Leipzig 1957. 259 S.

Berichtigung

In der Arbeit von Prof. *R. Syme* über «*Pseudo-Sallust*» in Nr. 1, S. 46ff., dieser Zeitschrift sind infolge einer Verkettung unglücklicher Umstände einige Druckfehler stehen geblieben. Es ist zu verbessern wie folgt:

S. 46, Z. 8: Eduard (statt Edward),
Z. 7 v. u.: though (statt through),
letzte Zeile: It failed (statt I failed),
Anm. 1 u. 3: Chouet (statt Chonet),
Anm. 3: Bettmann (statt Beltmann).

S. 47, Z. 7: full (statt fully).

S. 47/8, Anm. 4. 16. 17: M. I. Henderson (statt M. J. Henderson).

S. 49, Z. 10: alleged (statt alleded),
Z. 17: thirty-five (statt twenty-five),
Anm. 30: Chouet (statt Chonet).

S. 50, Z. 17: if (statt it),
Z. 21: *Catilinae* (statt *Catalinae*).

S. 51, Anm. 43: MRR (statt MMR).

S. 52, Z. 7 v. u.: Mytilene (statt Mythilene).

S. 53, Z. 2: On (statt One).
Anm. 56: Oufentina (statt Onfentina).